

دكتور حسن حنفي

الدين والثورة

فيلم

١٩٨١ - ١٩٥٦

٢

الدين والتحرر الثقافي



Bibliotheca Alexandrina

0121749



الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة

الدين والثورة

في مصر

١٩٥٢ - ١٩٨١

٢- الدين والتحرر الثقافي

دكتور حسن حنفي

الناشر
مكتبة مدبولي

٧٥٦٤٢١

الابداع الفكرى الذاتى

بعد حركات التحرر الوطنى التى بدأت فى أوائل هذا القرن ، واشتدت فى الأربعينيات والخمسينيات ، وقاربت على تحقيق أهدافها فى السبعينيات والثمانينيات ، وبعد حصول الشعوب الاوربية على استقلالها الوطنى ، بدأت مهمة البناء الداخلى للدولة باستصلاح الأراضى أو بقوانين الاصلاح الزراعى ، واقامة صناعات وطنية ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية ، وسيطرة الشعب على وسائل الانتاج . وكان من ضمن هذه المهام الدفاع عن تراث الأمة وهويتها القومية حفاظا عليها من التغريب الذى كان ولا يزال أهم مظهر من مظاهر الاستعمار الثقافى ، واتساع المجال لادباعها الذاتى ، وانهاء فترة « التلمذ » على أيدي الغرب ، بك تحجيمه ، وردة داخل حدوده ، وتقليص اشعاعاته ، وانهاء أسطورة الحضارة الغربية كحضارة عالمية ممثلة للحضارة البشرية جمعا .

وكانت احدى وسائل تحقيق هذا الهدف ندوة « الابداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى »^(١) التى شارك فيها عديد من الباحثين العرب والمسلمين والغربيين هذا العام . وقد قامت الندوة على أربعة محاور رئيسية :

- ١ - من نقل المعرفة الى الابداع الذاتى .
- ٢ - العلم والتكنولوجيا ، من التبعية الى التحرر .
- ٣ - التراث والنهضة الحضارية .
- ٤ - الفكر العربى فى النظام العالمى الجديد ، التحديات والرؤيا .

(١) عقدت هذه الندوة بالكويت من ٨ - ١٢ مارس ١٩٨١ من « الابداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى » التى نظمتها جامعة الامم المتحدة بالاشتراك مع جامعة الكويت . وهى الندوة الثالثة فى مشروع « الابداع الفكرى الذاتى » المقترح من « مشروع البدائل الاجتماعية والثقافية للتنمية فى عالم متغير » الذى يديره د. انور عبد الملك والذى اصبح هذا المشروع بفضلهم أهم مشاريع جامعة الامم المتحدة . وقد كانت الندوة الاولى ، الندوة الاسيوية فى جامعة كيوتو باليابان فى نوفمبر ١٩٧٨ . والثانية بجامعة المكسيك الوطنية فى المكسيك فى ابريل ١٩٧٩ ، وتلت ذلك ثلاث ندوات اخرى لمناطق المحيط الهادى والافريقيا واوروبا وامريكا الشمالية . ونشر هذا التقرير عن هذه الندوة فى مجلة « فصول » المجلد الاول ، العدد الرابع ، يوليو ١٩٨٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة .

وسنقوم بعرض أهم الأبحاث التكوينية في هذه الندوة ومناقشتها •
وبيان مدى تحقيقها للهدف من الندوة أو قصورها عنه بموضوعية
وأمانة ، دون الاخلال بوجهات نظر مقدمي البحوث ودون تخذل عن وجهة
نظر أخرى شاملة تعين على الفهم وتحت على النقاش والحوار •

أولا : من نقل المعرفة الى الابداع الذاتى •

كان الهدف من هذا المحور هو الانتقال بمجتمعاتنا العربية من
مرحلة نقل المعرفة عن طريق الترجمة والشرح والعرض الى ابداع
المعرفة عن طريق التأليف والخلق والأعمال التكوينية • فقد بدأنا عصر
الترجمة منذ القرن الماضى ، ومازلنا نترجم ونشرح ونعرض • وإذا ألفنا
فإننا نترجم ونجمع ما ترجمنا ، نؤلف بينه وننسق ، ولا يتعدى دورنا
دور المعارض لنظريات الغير ، حتى زاد التراكم ، وغطت المواقع طبقة
سميكة من نظريات الغير • أصبحت مانعا للرؤية ، وكونت طبقة عازلة
تمنع الاحساس بالواقع وتحليله ورؤيته رؤية مباشرة • فأصبح العالم
لدينا هو حامل المعرفة وليس مبدعها ، تاجرا في سوق الوراقين ، بائعا
لبضاعته ، كالحمار يحمل أسفارا •

وتتمثل مخاطر نقل المعرفة فى الآتى :

١ — اعتبار الغرب هو المبدع باستمرار • واللأغرب هو الناقل
باستمرار • بحيث تكون العلاقة بينهما أبدية ، علاقة المعلم بالمتعلم ،
والأستاذ بالطالب ، والمبدع بالناقل ، والخالق بالخلق مما يؤدي الى
التبعية الحضارية ، حيث تكون العلاقة بين الغرب وغيره علاقة المركز
بالمحيط •

٢ — القضاء على القوى الابداعية للشعوب غير الأوروبية وذلك
بحبسها داخل أرواحها ، ودفنها تحت طبقات سميكة من المعارف المترجمة
والمنقولة من حضارات الغير التى تمثلها وتتربع على عرشها الحضارة
الغربية حتى تسكن وتهاد وتستكين فيها بال الاستعمار وتقوى
دعائمه • وقد كانت مهمة الاستعمار باستمرار القضاء على الهويات

القومية المعبرة عن روح الأمة كما حدث في الجزائر وايران وفي كثير من البلدان الأخرى في آسيا (فيتنام) وأفريقيا (جنوب أفريقيا) وأمريكا اللاتينية (المكسيك) .

٣ - ضياع معالم الشخصية القومية في العلم . وتحويل العلم الى مجرد نظريات مبتورة الجذور ، لا مكان لها ولا وطن ، ولا مستقر ولا مقام . ويكون الأمر أكثر خطورة في الفن وفي مظاهر الابداع الفني التي تعبر عن تلقائية الروح ، فساد التقليد . وظهرت التكميلية والسيرالية في أفريقيا ١

٤ - اعطاء الحضارة الغربية أكثر مما تستحق ، واعتبارها مركز الكون ، ومنبع الحضارات ، وأنها الحضارة « بالاصالة » ، ممثلة للحضارات العالمية . مع أنها حضارة بيئية خالصة ، نشأت في ظروف خاصة ، وذات طابع محلي صرف . وكان ادعاء عالميتها احدى وسائل التبشير والاستعمار التي استعملها الغرب خارج حدوده للسيطرة على قدرات الشعوب ، وحصار قواها الذاتية ، ومحو حضارتها الخاصة ، واهدار امكانياتها ، والقضاء على ثقافتها الوطنية .

٥ - استحالة اللحاق بالانتاج الغربي لغزارته ، وبالتالي فان معدل الترجمة يكون أقل بكثير من معدل الانتاج ، مما يعطى الشعوب غير الأوروبية الاحساس بالتخلف ، ويأن الزمن يسير في غير صالحها ، وأن مصيرها هو تلهث وراء الغرب دون أن تلحقه قمتصيها « الصدمة الحضارية » التي لا تفيق منها . وكان انتكاسات الغرب ، ومخاطر الحرب النووية ، وثورات الشعوب حفاظا على أصالتها وهويتها لا وجود لها .

٦ - عزل الشعوب غير الأوروبية عن واقعها ، وهو مادة علمها ، وإخراجها عن الطبيعة وهي مصدر العلم حتى تصاب بالعجز التام عن التعامل مع الواقع وبالعمرى التام عن رؤيته فتتحول ثقافتها الى ثقافة مكتبية لا شأن لها بحياة الشعوب . فيحدث الفصل بين الثقافة والواقع . وبين العلم والتجربة . وبين الحضارة والحياة قتموت الروح ويخمد الجسد .

٧ - عدم تطوير المجتمعات ومنع تقدمها ، اذ انها تلبس « قشرة الحضارة » والروح جاهية » . وتكون لدى الشعوب أحدث منتجات العصر ووسائل الترفيه . ولكن تظل متخلفة بتصوراتها للعالم وبعاداتها وممارساتها اليومية من البصق والتبول في الطرقات ، واستغلال الشعوب باسم الدين . وانتظار الفرج والالهام .

ولكن للأسف لم تستطع البحوث المقدمة - في هذا المحور - تحقيق هذا الهدف . فقد ظل أحدها عاما للغاية يتحدث عن الكل ولا شيء . والعموميات لا تحقق أهدافا ولا تسمن عجافا . والافكار التي لا مكان لها ولا زمان والتي لا تضع مشكلات أو تحاول حلها تكون أشبه بأفكار الصالونات الأدبية ، أو المنتديات الثقافية ، أو الهيئات الدولية . يطير ممثلوها من الشرق إلى الغرب ، أو من الغرب إلى الشرق فيمحي بعد المكان والزمان . وما أسهل التنقل بين الخبرات الدولية كالتنقل بين الأزهار في بستان ، خاصة لو كان البحث عرضا شفاهيا ليس له نص مكتوب موزع على المشاركين . ومقروء من قبل (٢) .

ولم يستطع البحث الرئيسي في هذا الموضوع تحقيق الهدف المرجو من هذا المحور الأول . بل عمل على تحقيق الهدف المضاد ، وهو الاقلال من شأن التراث الذاتي . والاعلاء من شأن تراث الغير . واعطاء تراثنا أقل مما يستحق . واعطاء التراث العربي أكثر مما يستحق (٣) . ففى تشخيص المشكلة يتم الربط بين الرؤية المستقبلية والعلم . مع أنها في الغرب سابقة على العلم . اذ انها وليدة فلسفة التاريخ التي هي بدورها وريثة العناية الالهية التي تحولت على يد هرردر وكانط ولسنج إلى غائية في التاريخ . فالرؤية المستقبلية مرتبطة - حتى في الغرب - ارتباطا جوهريا بالدين . وهى موجودة في الأخرويات وفي الاعداد للحياة الآخرة وفي اثبات خلود النفس وفي النبوة ذاتها التي تعنى قراءة المستقبل كما هو معروف من لفظ « نبي » المشتق من فعل « تنبأ » . وبالتالي

(٢) د. محي الدين صابر : من نقل المعرفة الى الإبداع الذاتي .

(٣) د. غزاد زكريا : العقل العربي والتوجه المستقبلي .

كانت النبوة والنبوءة صنوان • وفي تحليل المشكلة بالأسباب الدينية فإن التواكلية إحدى الاتجاهات في التصوف • وقد سادت الظروف تاريخية إبان تخلف المجتمعات الإسلامية • ولكنها كانت إحدى الاتجاهات مع اتجاهات أخرى مضادة لها تثبت خلق الأفعال وحرية الإرادة والتدبر والروية والتخطيط والاعداد للمستقبل على ما هو معروف عند المعتزلة وفي « سورة يوسف » في القرآن الكريم وتدبير يوسف لأعوام القحط بتخزين الغلاف بالإضافة إلى محاربة القرآن للعرافة والتنجيم والأزلام والانصاب وضرب الاقداح والطير والفأل إلى آخر ما هو معروف عند العرب وعند القبائل السامية بوجه عام • أما الأخرويات فإنها تعنى الاعداد للمستقبل والسعى والكد والكدح ، وأن العمل هو وحده مقياس التقسيم • أما ختم النبوة فإنها لا تعنى توقف التاريخ والتطور ، بل اكتمان الوعي الانساني واستقلال الإرادة والعقل • وتستمر النبوة في العلم ، فالعلماء ورثة الانبياء ، وفي الاجتهاد وأعمال العقل والاستدلال والنظر والدراية • وقد اكتمل التاريخ عند كانط وهيجل وهوسرل ، وعند كل فلاسفة التاريخ ، ولم يمنع ذلك من ظهور الدراسات المستقبلية في العرب • ولا يمثل المستقبل أى خطر على القيم الدينية • فقد قال المعتزلة بالتوليد أى مسؤولية الانسان عن أفعاله المستقبلية • والقرآن نفسه يميز بين التأخر والتقدم « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٧٤ : ٣٧) • أما الأسباب الحضارية فهي في حقيقة الأمر أسباب دينية أيضا • فالعصر الذهبي المجيد في الماضي الذي ولى ولا يمكن اللحاق به والذي يمثله حديث « خير القرون قرنى ... » موجود في كل فاسفات التاريخ • والحديث نفسه ضعيف ضد روح الاسلام القائم على التخطيط والتدبر ، والاعداد للمستقبل والفتح ، ومحاربة القرآن للتخلف والمقعود والاستئصال والارتكان إلى الأرض • أما حديث المجددين المشهور « ان الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها » فإنه يعنى الإصلاح والتغير وإعادة التفسير طبقا لظروف الحياة في الدين والدنيا معا وليس في الدين فقط ، والاسلام لا يفرق بين الدين والدنيا • والاجتهاد نفسه لا يعنى الارتباط بالأصل قدر اعتبار الفرع •

بل ان المصلحة يمكن أن تقضى باعطاء الأولوية المطلقة للفرع على الأصل ،
 أى للجديد على القديم . لذلك سمي اقبال « الاجتهاد » مبدأ الحركة
 في الاسلام . أما عقيدة المهدي المنتظر فهي إحدى العقائد التي تبعث
 المجتمعات على الثورة كما هو واضح في معظم دراسات علم الاجتماع
 الديني في موضوع « المשיانية » Messianism التي تقوم على التخطيط
 والاعداد للمستقبل وظهور المخلص آخر الزمان . هذه الأسباب الدينية
 يمكن تأويلها لمصالح النظرة الى الخلف كما يمكن تأويلها لمصالح النظرة
 الى الامام ، ويكون المحك حينئذ هو موقف الباحث المسبق من موضوع
 « الدين والتقدم » . أما الأسباب الاجتماعية والسياسية فانها لا تخص
 العالم العربي والاسلام وحده ، بل هي نظريات عامة في علم التاريخ مثل
 انهيار التاريخ في كل حضارة في دورته الأولى ، دون أن يسبب ذلك
 بالضرورة نظرة تشاؤمية قدرية أبدية ، خصوصاً لو كان التفاؤل هو جوهر
 الوحي « لا تقنطوا من رحمة الله » (٣٩ : ٥٣) ، « وان مسه الشر
 فيؤس قنوط » (٤١ : ٤٩) . أما الختمية الطبيعية وتفسير سلوك المجتمعات
 بالبيئة الزراعية الصحراوية في مقابل البيئة الصناعية فانه تصور غربي
 خالص يربط بين الزراعة والتأخر والصناعة والتقدم . وقد استطاعت
 مجتمعات زراعية مثل الصين وفيتنام ومصر أن تقيم حضارة وتخطط
 للمستقبل . أما أيديولوجيات الماضي فلها ما يقابلها في نظريات الصلاح
 والأصلح الغائية عند المعتزلة بل في ارتقاء الصوفية وفي تصورهم لتطور
 العالم كما هو الحال في « فصوص الحكم » عند ابن عربي . ان لفظ
 « التقدم » في النهاية لا يعنى القديم في مقابل الجديد بل التقدم في الزمان
 في مقابل التأخر ، وبالتالي فقد حاول الباحث انتقاء حجج ومواطن من
 التراث لتؤيد حكماً مسبقاً لديه وهو عدم توجه الذهن العربي نحو المستقبل
 كما يتوجه الذهن الغربي الذي حول المستقبل الى هم وصناعة ، وفقد
 الحاضر والماضي والطبيعة والتلقائية ، وسعى الى مستقبل مهدد بالفناء
 والدمار بالاسلحة النووية (٤) .

(٤) انم نجوم د. انور عبد الملك على « العواصم المستقبلية » في الغرب وعلى ميثليها
 في العالم العربي الذين يقدمون مصالح الشعوب العربية للغرب لعبة سائفة ومستبدلاً بها .

ثانيا : العلم والتكنولوجيا : من الطبيعة الى التحرر

ويهدف هذا المحور الى اثبات أنه حتى في مجال العلم والتكنولوجيا لا يوجد نقل بل ابداع ، ولا توجد تبعية بل استقلال . فالعلم - وتطبيقاته في التكنولوجيا - مرتبط بالنظرة العلمية للمكون . لا ينشأ في جيل واحد . بل نشأ في الغرب في عدة أجيال نتيجة لتراكم حضارى طويل ، سالت فيه الدماء ، وحرقت فيه الأبدان ، وسجن فيه العلماء ، وعذب فيه الرواد . وقد حدث ذلك على النحو الآتي :

١ - تحرير الوجدان الأوربي في عصر الاحياء . في القرن الرابع عشر من ثقل العصر الوسيط في الدين والعلم والفلسفة . وبدأ اكتشاف أدب القدماء الانساني في أدب اليونان وأحيائه والنسج على منواله . فلا ابداع بلا بحث في الأصول ، وبلا خيال وشعر وأدب (بوكاشيو . بترارك) .

٢ - كانت حركة الإصلاح الديني تالية للاحياء وسابقة على تأسيس العلم . فتصحيح موقف الانسان في العالم شرط لقيام العلم ، وكذلك الصلة المباشرة بين الانسان والله دون توسط ، وحرية الانسان في تفسير الكتب المقدسة ، وألوية التقوى الباطنية على المظاهر الخارجية والطقوس والشعائر ، وارتباط الدين بالوطن واللغة القومية . فاعادة بناء الموقف الحضارى هو شرط قيام العلم . وهو الذى يسمح بظهوره . وقد تم ذلك في القرن الخامس عشر . وكان ثمنه المطالبة برأسي لوثر ومذابح البروتستانت .

٣ - تحقيق نهضة شاملة تقوم على اعتبار الانسان محور الكون ، والطبيعة مصدر العلم ، وتقوم بمهمة نقد القديم ، وافساح المجال للمجديد ، واعادة بناء التراث . وقد تم ذلك في عصر النهضة ، في القرن السادس عشر ، وظهور الفزعة الانسانية عند ارسنم وبداية تأسيس

« الدراسات » الاستراتيجية : التي تضع الشعوب غير الأوربية في اطوارها التاريخي ، دافع
د. نجم الدين حسيب محير مركز دراسات الوحدة العربية من شرمية « الدراسات المستقبلية »
في العالم العربي ومن وطنية التائبين عليها وولاتهم لأوطانهم .

العلم الطبيعي • وكان ثمن ذلك محاكمة كورنيكس وحرق جيوردانو برونو علنا لنظرياته في الفلك وفي الانسان المعارضة لأرسطو والكنيسة •

٤ — الاعلاء من شأن العقل • واعتباره آلة العلم • وتأسيس المنهج العقلي الاستدلالي (ديكارت) • وتحول العقلانية الى تيار حضارى من أجل اعادة قيام النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أسس عقلانية ، فحرية الفكر ليست خطرا على التقوى ، ولا على سلامة الدولة • بل ان القضاء على حرية الفكر خطر على التقوى ويهدد سلامة الدولة (اسبينوزا) • وقد تم ذلك في القرن السابع عشر • وكان الثمن تعذيب جاليليو ومحاولة اغتيال اسبينوزا بخنجر في الظهر من الخلف •

٥ — تفجير العقل في شتى مجالات احياء ، وظهور تطبيقات العقل في المجتمع • فاندلعت الثورة الفرنسية تطبيقا لمبادئ فلسفة التنوير : العقل ، والطبيعة ، والانسان ، والمتقدم ، والحرية ، والديمقراطية ، ودفع الثمن شهداء الثورة الفرنسية من المفكرين الأحرار ووضع رقابهم تحت المقصلة مثل كوندرسيه •

٦ — الانتقال من العقل الى المادة ، ومعرفة قوانين الحركة والتطور ، ونشأة العلم التجريبي وقيام الثورة الصناعية ، وظهور مكتشفات العلم وتطبيقاته حتى أصبحت الحضارة الأوروبية مرادفة للحضارة العلمية الصناعية • وكان الثمن تهم الالحاد والكفر والمادية ضد العلماء • وقد تم ذلك في القرن التاسع عشر •

٧ — ظهور الثورة الصناعية الثانية ، وتطبيقات العلم في التكنولوجيا ، وظهور المجتمعات الصناعية المتقدمة ، والحاسبات الآلية ، وحساب مستقبل العالم • وقد كان الثمن المدفوع هذه المرة من روح الحضارات ودماء الشعوب • وعلى هذا النحو • كانت التكنولوجيا وريثة العلم ، والعلم وريث التنوير ، والتنوير وريث العقل ، والعقل وريث النهضة ، والنهضة وريثة الاصلاح ، والاصلاح وريث الاحياء • ولم يحدث العلم في فراغ • ولم تنشأ التكنولوجيا من عدم • وبالتالي

كان نقل العلم والتكنولوجيا دون المراحل الممهدة لها. هو نقل المظاهر
التقدم على أسس من التخلف .

ولم تستطع الأبحاث المقدمة في هذا المحور تحقيق هذه الرؤية
على وجه التمام . فقد وقعت بعض الأبحاث في النموذج الغربي
للتقدم عن طريق النقل المباشر لآخر انجازات العصر . فامحت خصوصيات
الشعوب نظرا لتقدم وسائل الاتصال التي قضت على بعد المسافات
وتمايز الحضارات^(٥) . ويمكن تلخيص الوضع كالآتي :

١ - اعتبار الحضارة الانسانية واحدة ، وأن التفاعل الحضارى
قادر على صهر الحضارات وبالتالي انكار خصوصيات الشعوب ، وتكون
الحضارة الغربية ونموذج تقدمها هو النموذج الأوحى للتقدم لكل
الشعوب وعلى رأسها الشعوب غير الأوروبية .

٢ - النظر الى التراث على أنه يمثل عودة الى الماضى بالضرورة ،
وعلى أنه أساس الدعوات المحافظة في حين أن التراث قد يكون أيضا
رؤية مستقبلية ، وقد يكون قادرا على اقالة الحاضر من عثراته والاعداد
للمستقبل ، وتهيئة شروط التقدم .

٣ - انكار محاولات كل شعب لتحقيق التغير الاجتماعى من خلال
التواصل الحضارى والتجانس في الزمان . واعتبار أن محاولات الجمع
بين النقل والعقل ، وبين الماضى والحاضر ، وبين التراث والتجديد ، كلها
محاولات مدانة سلفا . واثير نموذج الانقطاع . فالدولة العثمانية
انقطاع في المجتمع العربى . في حين أن المجتمع العربى هو الذى يمثل
انقطاعا عن الدولة العثمانية . فمزالمت التيارات الثلاث الرئيسية
المكونة لفجر النهضة العربية وهى الاصلاح الدينى والتيار العلمانى والتيار
الليبرالى ، مزالمت كلها مفروضة في الاسلام فعلا أو رد فعل أو إعادة
صياغة وبقاء .

(٥) د- محمد غنم الهيمى : نموذج التقدم في الدول اللابية (وضع الدول العربية
والنقلية) .

٤ — انكار تجارب الشعوب الأصلية وطرق التغير الاجتماعى التى تقوم على المحاولة والخطأ مثل التجربة الناصرية ، والاشتراكية العربية ، والاشتراكية الأفريقية ، ومحاولات أمريكا اللاتينية لإقامة علوم اجتماعية وطنية مستقلة عن العلوم الاجتماعية العربية ، واتهام كل التجارب الأصلية (محمد على ، عبد الناصر) بأنها نماذج غربية برجوازية •

٥ — التأكيد المطلق على أن عوامل التغير والتنمية تكمن حقيقة فى القوى الاجتماعية والعوامل الاقتصادية مما يوحى بمنهج مادية خالص على الرغم من أثر الأفكار والمعتقدات وأتساق القيم فى سلوك المجتمعات النامية وتحديد تصوراتها للعالم وبواعثها وأنها لا تنفك مادية من ناحية الأثر عن العوامل المادية الفعلية •

ويقوم بحث آخر بتصحيح الوضع • فيرفض محاكاة الغير وتقليد النمط الغربى^(٣) • ويحدد عقبات الإبداع فى خمس : أولا ، الاستمرار فى محاكاة النمط الغربى من أجل سد الفجوة أو اللحاق بالركب ، وذلك لأن محاكاة الغير تقضى منذ البداية على أى حافز للإبداع ، مادام ما نحتاج اليه معدا وموجودا سلفا • ثانيا ، الاستيراد على نطاق واسع للمنتجات التكنولوجية دون جهد مواكب لتملك ناحية التكنولوجيا ذاتها باعتبارها مجموعة من المهارات والمعارف • ثالثا ، غياب حرية الفكر والتعبير وسيادة القهر الذى يجسد له مبررات — أحيانا — فى بعض جوانب تراثنا الدينى • فلا إبداع الا فى مجتمع واع وعالم بما يدور على أرضه ومن حوله • رابعا ، النظر الى العلم نظرة السحر • وان حقائقه أبدية لا يمكن نقدها ، وبالتالي يتحول العلم الى أسطورة • خامسا ، عبادة القديم أو الانفصال عنه ، فى حين أن الموقف النقدي من التراث هو شرط الإبداع • فالتراث متغير ومتحول ومتبدل ، ويمثل اجتهدات الأجيال على تباعد الأزمنة والإمكانة •

(٣) د. أسامة الخولى : عبثة فى طريق الإبداع العويس الذاتى فى مجال التكنولوجيا •

وبالإضافة إلى البحوث النظرية أو التاريخية في الإبداع ، هناك بحوث أخرى تطبيقية في إبداعات العرب في العلم والفلسفة والاجتماع واللغة . وفى مجال التكنولوجيا حقق العرب إبداعا ضخما لا نعرفه نحن اليوم كما نعرف إبداعاتهم في الأدب واللغة والتاريخ وعلوم الدين ^(٧) . وهو الإبداع الذى سبقنا الغرب فى دراسته فى مجال تاريخ العلوم ولم نلحق به نحن الا مؤخرا بإنشاء معاهد تاريخ العلوم فى جامعاتنا . وقد أعطى الباحث نماذج من منجزات للهندسة الميكانيكية العربية . وحلحل بعض أمهات الكتب مثل « كتاب الحيل » لبنى موسى ، و « الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل » للجزرى ، و « الآلات الرومانية » لتقى الدين مع اعطاء أمثلة شارحة من الكتب الثلاث ^(٨) . ثم يبين الباحث بعض العوامل الكامنة وراء الإبداع التكنولوجى العربى ومنها : أهمية الدولة المستقلة والجيش الوطنى ، أهمية اللغة العربية ، أهمية البحث العلمى والتجربة والاختراع ، الاعتماد على الذات والصنع المحلى ، العلاقة بين العلوم التكنولوجية وبين التطبيق ، توافر الخبرات الكافية ، رعاية العلماء والمهندسين وتمكينهم من التفرغ للعمل العلمى ، إيمان الدولة بالعلم ونبذ التزمت . لم يكن دورنا اذن نقى العلم اليونانى الى الغرب ، فهما أو عن سوء فهم . بل كان إبداع العلم . ولم يعد تاريخ العلم خارج العلم اخفاء لمصادر العلم الأوروبى ، بل أصبح دالا على تصور العلم ، وعاملا على تقدم العلم . وربما كان البحث فى حاجة الى بيان أثر التوحيد على العقلية العربية فى دفعها نحو البحث عن اللامتناهى فى الرياضة وعن قوانين حركة المادة فى الطبيعة ، وعن احساس الأمة بارسالة والغلبة والهدف ، أو مايسمى بلغته العصر بالمشروع القومى .

(٧) د. أحمد يوسف الحسن : نبذة الإبداع التكنولوجى فى الحضارة العربية والعوامل التى كانت وراء الإبداع والحقيقة أن هذا البحث يدخل ضمن المحور الثالث « التراث والتنمية الحضارية » وهو أوسع المحاور إلا أن مريضه تم هنا نظرا لارتباطه بموضوع العلم والتكنولوجيا .
(٨) وقد قلم بنشر هذه الكتب الثلاث بمهد التراث العلمى العربى بجامعة طاب فى

وفي مجال الفلسفة يغلب على أحد البحوث طابع الدفاع والتقريب للحاضر الحضاري الابداعي المؤيد بمنهج النصوص والشواهد التاريخية على عظمة الاسلام ودفعه العقل العربي على التفلسف والنظر والاستدلال ، وخلافة الانسان لله على الأرض ، وربط النظر بالعمل ، واحترام فكر الآخرين وحضارات الأمم ، واتباع منهج التجريب عند العلماء^(٩) . ولن يتم الابداع في الحاضر المنشود الا باتباع مناهج القدماء في النظر والتجريب . ولكي يتم ذلك لابد من انشاء جامعات متخصصة من نوع جديد أو على الأقل اثنتين ، واحدة للعلوم الانسانية ، والأخرى للعلوم النظرية التطبيقية مع ضمان حرية الفكر . وقد غاب عن البحث أى تحليل للأوضاع الاجتماعية التي ساعدت في الماضي على الابداع في الفلسفة أو في الحاضر التي تعوق هذا الابداع . ولم يربط الابداع الفلسفي بأى مشروع قومي ، وكأن الفلسفة تتم في فراغ ، لا مكان لها ولا زمان ، ودون بيان كيفية تحقيق ذلك في نظام سياسي يعتمد على القوة دون العلم^(١٠) .

وفي ميدان علم الاجتماع بين أحد البحوث مساهمة العرب في علم الاجتماع^(١١) . فقد انفتح العرب على القدماء ، ورفضوا الانغلاق والتعصب ، وخلقوا أطرا واسعة لتطوير ثقافتهم وحضارتهم . وقد تباينت المواقف بالنسبة لابداع العرب بين موقفين : الأول ، عنجهية وإثباتية المنهج الأوربي في التأكيد على أن أوروبا هي منبع العلوم . والثاني ، رد فعل مضاد يجعل للمفكرين الشرقيين أثارا حاسمة على الفكر الأوربي منشأ وتطورا ، تعصبا بتعصب ، وهوى بهوى . ويحاول الباحث شق طريق ثالث موضوعي علمي هادى . ويجد ذلك في ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع قبل أوجست كونت . فقد وقف العرب موقف

(٩) د. محمد عبد الهادي أبو زيدة : بحث حول امكانيات الابداع العلمي والفلسفي بفلسفة المراجعة والتطوير لمشروع البحث والمنهج .

(١٠) ويرجع الفضل في ابراز أهمية المشروع القومي للابداع الى د. حسام عيسى اسكاف الاقتصادي بجلية عين خمس ومسلول البوامج بجلية الأمم المتحدة .

(١١) سوشيتيس : اخذت من مساهمة العالم العربي في علم الاجتماع .

الرفض من منطق أرسطو من منظور اجتماعي وليس فقط من منظور فلسفي كما حدث بعد ذلك في الغرب . كما رفضه الفقهاء عندما رأوا مخاطر القياس في علوم الدين والدنيا . وقد نقد ابن خلدون منطق أرسطو ظاهريا وذلك لأنه مجرد آلة للعلم وباطنيا بنقده الصورية وبحثه عن منطق الحس والتجربة والاستقصاء لمعرفة الواقع . لقد أسس ابن خلدون مناهج البحث التاريخي . ودرس المجتمعات البشرية وتطورها دراسة علمية تجريبية تاريخية ، وميز بين المجتمع والدولة . وهو مالم تعرفه أوروبا الا مؤخرا . وبين عوامل تطور المجتمعات وقوانين التطور الاجتماعي . وجعل للعلوم الانسانية منهاجا خاصا ، في حين أن الغرب ظل حتى الآن يستعير لها مناهج العلوم الطبيعية لدراسة الظواهر الانسانية . كما استطاع ابن خلدون أخيرا أن ينتهي الى تصور شامل وكلي للمجتمع نفسه يضع الفكر والثقافة في إطارهما السياسى والاجتماعى والاقتصادى . ويبدو أن الباحث مازال تحت تأثير رد الفعل على الغرب وتحيزه لحضارته .

وفي بحث آخر يعتمد على علم نفس الطفل الغربى ، وعلى تجربة خاصة على ابن الباحث تظهر امكانية تعلم اللغة العربية منذ الطفولة الأولى اذا ما تحدثنا الطفل في المنزل^(١٢) . وبالتالي تسقط دعوى القائلين بترويج العامية كلمة للحياة اليومية وابقاء الفصحى لغة الثقافة والتدوين : وعلى هذا النحو يتحقق الابداع ولكن بأطر نظرية غربية وبمناهج تربوية غربية دون احساس بالتناقض بين شروط الابداع وأطر الابداع ونتائج الابداع ودون أية اشارة الى دراسات لغوية مشابهة في تراثنا اللغوى القديم .

ثالثا : التراث والنهضة الحضارية .

وهو أغنى المحاور وأهمها ، بل محورها الأساسى لأن المحاور الثلاثة الأخرى كانت تعود وترجع الى هذا المحور ، أى الصلة بين التراث

(١٢) د. عبد الله البركلت : اللغة العربية والابداع الفكرى الذاتى .

القديم والنهضة المعاصرة • ويهدف هذا المحور بالفعل إلى البحث عن شروط الابداع في ربط الماضي بالحاضر والحفاظ على الهوية القومية المتمثلة في تراث الأنا في مواجهة التغريب المتمثل في تراث الغير • وإعادة بناء تراث الأنا على التجارب الوطنية المعاصرة ، رصيد الشعوب الضخم المتمثل في خبرات أجيالها الحالية (١٣) • فإذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضة على أنقاض التراث • فإن المجتمعات غير الأوروبية تعطي النموذج الآخر للنهضة على أكتاف التراث • وبالتالي تكون العنصرية أمام نموذجين : الانقطاع أو التواصل • والتراث لدى الشعوب النامية ، وهي الشعوب التاريخية ، هو الذي يعطيها هويتها وأصلاتها وخصوصيتها ، ويحميها من التميع والتغريب والذوبان في الآخرين • وتمتد جذوره في وجدان الشعب ، يحدد تصوراتها للعالم ، ويعطيها موجهاً للسلوك ، يسطحها عمقها التاريخي ضد النقل والاستيراد ، ويجعل حاضرها أكثر ازدهاراً وكمالاً وغنى من التحديث المنقول ، ويدفعها نحو التقدم ، ويطلق طاقاتها • وبالتالي تتحقق الاستمرارية التاريخية وخصوصيات الشعوب ، وتتعدد النماذج ، وتتجاوز فيما بينها • وتكون الحضارات كلها على مستوى واحد من المساواة • وتكون علاقاتها علاقات تبادل وتساو لا علاقة مركز وأطراف • ولا تقتصر مادة التراث فقط على التراث الديني ، الكتب المقدسة والعلوم الدينية ، بل تشمل أيضاً الأمثال العامة والأدب الشعبي والسير والملاحم التي مازالت الشعوب تستشهد بها ، بالإضافة إلى تجاربها ورصيدها الحياتي وخبراتها اليومية المعاشة • ولما كان كل تراث يشمل النقيضين ، أتت أهمية تفسير التراث كشرط للنهضة الحضارية عن طريق استبعاد أحد النقيضين الذي يتعارض مع مصلحة الأمة ومتطلبات الأجيال الحاضرة • وبالتالي تتم قراءة الحاضر في الماضي ، وينتقى من القديم ما يحقق مصالح الأغلبية • ويباد الاختيار بين البدائل طبقاً لحاجات العصر •

(١٣) هذه البحوث الثلاث الأخيرة غير منبذلة بأحد المحاور الأربع ولكن طلبنا لمتوهمها

كانت أكثر ارتباطاً بالحوار الذي •

وتتمثل سلبيات التراث في التصور التسلسلي للعالم المتمركز حول الواحد ، وسيادة المعرفة النصية كما هو الحال في علم أصول الدين ، وغلبة المنطق المصورى ، والتصور الثنائى للعالم ، وسيادة الفضائل النظرية على الفضائل العملية كما هو الحال في علوم الحكمة ، وسيادة القيم السلبية على القيم الايجابية كما هو واضح في التصوف . وتتمثل ايجابيات التراث في جوانبه العقلانية والطبيعية والانسانية والعملية والاجتماعية كما هو واضح في التراث الاعتزالى . والتراث ليس موجودا فقط في بطون الكتب وأمهات المتون بل هو سلطة . تمثلته حركات المعارضة من شيعة وخوارج ومعتزلة . كما تتمثله القوى الاجتماعية المختلفة ، العليا أو المتوسطة أو الدنيا . كما أصبح الآن نقطة انطلاق الى الثورة بعد تغيير المراكز من الواحد الى الكثير أو من الله الى الانسان . أو تغيير المحاور من الأعلى والأدنى الى الأمام والخلف أو في تغيير المستويات اللاهوتية والفقهية والصورية الى المستويات الفردية والاجتماعية .

ويقف التراث الذاتى في مواجهة تراث الغير لتحجيمه وردده داخل حدوده وافساح المجال للإبداع الذاتى . فالحدثة لا تعنى العيش على مستوى الانتاج في الغرب والتمتع بها سواء في أساليب الحياة أو في الاطلاع على آخر صيحات العصر في الثقافة والأدب والفن . فالحدثة بهذا المعنى تزوج للتقدم الخارجى ، وتترك التخلف في الأعماق ، وتحدث الانقطاع بين الحاضر والماضى ، وتولد المحافظة من أجل الدفاع عن الوضع القائم ، وتقضى على خصوصية القديم ونوعيته ، ويستحيل من خلالها اللحاق بالغرب وتكون طبقة من المستعربين المتأوربين تدين بالولاء للغرب والدوران في فلك الأجنبى . ومع ذلك فقد استطاعت الحدثة بهذا المعنى تكون جيل من المتخصصين كانت له فاعليته وأثره في الحياة ، وتعليم أجيال لاحقة من الوطنيين ، وتكوين نوافذ مفتوحة على العالم الخارجى ، ونوافذ للعالم الخارجى على المعالم العربى . وكانت خطورة ذلك أن نشأ تراوج بين التحديث والتغريب . فأصبحت ونظيفة الشعوب الناهضة النقل والاستيعاب ، تفلط بين العلم والمعرفة ،

بين نشأة العلم ونتائج العلم • بين التصور العلمى للعالم واكتشافات العلم • وتتصور أن التقدم هو استيراد آخر المخترعات والانجازات التكنولوجية الحديثة • فتقفز الى النتائج دون المقدمات • وقد أدى التغريب على هذا النحو الى عدة مخاطر منها التعلم المستمر والتعلم على أيدي الغير الى مالا نهاية ، وتحويل الذهن من مبدع للعلم الى متلق للعلم ، واستمرار الترجمة والنقل الى مالا نهاية في ذاتها وليست وسيلة للتمكن من شروط الابداع ، وتكوين مركب العظمة الحضارى لدى الشعوب الغربية وفي مقابلها مركب النقص الحضارى لدى الشعوب غير الأوروبية مادامت العلاقة بينهما باستمرار أحادية الطرف : طرف يعطى وطرف يأخذ ، وضياح قدرة العقل على التفكير وتحويله الى وظيفة الذاكرة فى الاستيعاب والحفظ حتى أصبحت الحضارة الغربية هى النموذج الأوحى لكل الحضارات • وتم تزييف الحضارات الأخرى على يد الاستشراق والأنثروبولوجيا • وانتشرت خارج الحدود كمقدمة للاستعمار أو كتأليه له كأحد مخلفاته • ومنذ فجر النهضة القومية بدأت الشعوب المتحررة حديثا فى التحرر من الأسر الحضارى الغربى بعد أن رأت نفسها فى مرآة الغير • فاطلمت على الجديد ، وحدثت لها الصدمة الحضارية ، ونهلت من حضارة الغير ، وبدأت فى النقد الذاتى للتراث • حاولت الحضارات الوطنية تأصيل حضارات الغير مثل العقل والطبيعة والعلم والنزعة الانسانية والحرية والديمقراطية والتقدم وكأنها منبثقة من التراث القديم • ثم حدثت محاولات لتجميع الغير ، وتم ادراك محلية الثقافة الغربية ، وأنها ثقافة بيئية خالصة ، لها بداية وتطور ونهاية • وحدثت محاولات عدة للتخلص من آثارها وكتابة تاريخ جديد من منظور غير أوروبى ، ومحاولة اقامة علم جديد لنقد الغرب « الاستغراب » أسوة بالاستشراق • وكان فى ذلك افادة للغرب ذاته لرؤية ذاته فى مرآة الغير كما رأينا ذواتنا فى مرآته منذ عدة أجيال وإبان عصر نهضته • وذلك كله من أجل القضاء على تمرکز العالم حوله الغرب • ووضع الحضارات الانسانية كلها على نفس المستوى بعد حصر « فائض القيمة التاريخى » وردة للشعوب التاريخية صاحبة الحق فيه •

وبعد اثبات تراث الأنا وتحجيم تراث الغير تبدأ النهضة الحضارية وذلك بصياغة الثقافة الوطنية ابتداء من حركات التحرر الوطني حيث انتهى عصر الهيمنة الأوروبية ، وظهرت ثقافات التحرر الوطني ، وتفجير القوى الوطنية الخلاقة ، وصياغة المشروعات القومية . وقد أعطت ثقافات التحرر الوطني نماذج عدة مثل الثورة الثقافية في الصين ، والمقاومة الفيتنامية ، والثورة الكوبية ، وثورات الفلاحين في أمريكا اللاتينية ، والثورة الأفريقية ، وأخيراً الثورة الإيرانية . كما أبدعت الثقافة الوطنية في موضوعات مثل دور الجيوش الوطنية في قيادة الثورة ، ودور الدولة في التنمية ، وتحالف قوى الشعب العامل ، وصياغة الاشتراكية العربية ، وبروز القومية العربية كحركة تحرر وطني ، وتكوين حركة عدم الانحياز . وتمثل اتجاهات التجربة لدينا ثلاث تيارات : الأول الإصلاح الديني أو الإصلاح السياسي الذي استطاع اشعال الثورة ضد الاستعمار والدفاع عن الحرية والديموقراطية ضد طغيان الحكام ، والدعوة الى الاشتراكية ، والعدالة الاجتماعية ، والاسهام في حركة التقدم ، والدعوة الى العلم والقوة والصناعة ، والدعوة الى وحدة الأمة الاسلامية . ومع ذلك فقد كانت له حدود منها : احتياجه لصياغات فكرية محكمة وبرامج وطنية أكثر تفصيلا ، ورفض الفكر الطبيعي المادي واعتباره الحادا ، وغياب التمييز بين مفاهيم الإصلاح والنهضة والتغير الاجتماعي والثورة ، وانتهاء الحركة ذاتها الى سلفية كما بدأت . والثاني العلمية أو الماركسية . وهو الاتجاه الذي بدأ من تراث الغير الذي استطاع أيضا الثورة ضد الاستعمار . وتميز بحيويته وحماس أفراده . ومع ذلك فقد كانت له حدود منها : عدم التخلص من تراث الغير ، والجماطيقية ، والحذقة الفكرية ، وغياب الواقع الاحصائي ، وعدم قيام وحدة وطنية بين فصائلها أو بينها وبين غيرها من القوى الوطنية ، والولاء للأمية بصرف النظر عن المصالح القومية للشعوب ، واعطاء الأولوية للمذهب السياسي على الوطني القومي . والثالث الليبرالية أو الرأسمالية . وقد قدر لهذا التيار أن يحكم بالفعل . واستطاع بناء الدولة الحديثة ونشر مفاهيم الحرية والدستور والعدالة ، وتفجير

الثورات الوطنية ، وارتباطه بالاتجاه الاسلامى • ومع ذلك فقد كانت له حدود منها : نشأة الرأسمالية كنتيجة طبيعية ، وسيادة النظم الملكية الوراثية ، والتلاعب بالحرية والدستور والحياة النيابية ، والفساد العام والرشوة والتعرب من الضرائب • وقد تعثرت نهضتنا الحالية نظرا لعدم وجود تصور جدلى بين الزمان والتاريخ ، بين مرحلة التجربة الوطنية ومراحل التاريخ • فاما نرجع الى الماضى كما هو الحال فى الحركات الدينية السلفية أو أو نستبق المستقبل كما هو الحال فى الحركات العلمانية ، ونفسى اللحظة التاريخية الحاضرة التى يمكن وصفها بأنها أزمة الغرب وريح الشرق ، والقدرات الذاتية للشعوب غير الأوروبية • ولذلك يتم اليوم حصار الابداع واجهاض العقول عن طريق احتسار النظم السياسية للعمل الوطنى وعزل المثقفين عنه ، وعدم تجنيد طاقات الشعب كلها لخدمة القضية الوطنية ، والعزلة عن الواقع ، وعدم وجود خبرات محلية تبدأ منها التجربة الوطنية حتى يحدث الابداع ، والهجرة الى الخارج أو ما يسمى باستنزاف العقول ، أو الهجرة الى الداخل والمتقوقع على الذات ، والتخصص العلمى الدقيق دون وعى سياسى ، والمتعاشية والارتزاق واينثار السلامة وتوظيف العلم لمن يدفع أكثر ، ومحاصرة المبدعين واجهاض العقول حتى يعم الاصلب العام ويسرى الموت فى الروح ، ويسود الاكثاب والسوداوية (١٤) •

وفى نفس المحور يقيم أحد الباحثين تحليلا لفظيا لمفاهيم التراث والانبعاث والابداع أو الأصالة ويستعمل منها لغويا اجتماعيا فقها دقيقا يصل الى حد القضاء على التجارب الحية التى خاضتها الشعوب العربية منذ القرن الماضى • ويميز بين عوامل ست فى الخطاب العربى : اللغة ، والسلوك المتجسذ اللاواعى فى سلوك الأفراد ، ونوعية الخيال ، والنظرة الى الكون المستمدة من التوحيد ، والنظرة الى الانسان المنبثقة من مفهوم الفطرة ، وتصور المجتمع الأفضل المتفرع من مفهوم

(١٤) د. حسن حنفي : التراث والنهضة العقلية ، فى « دراسات فلسفية » ص ٥١ - ٩١ ، التجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، وايضا « اجهاض العقول » ، الجزء الاول ، « الدين والتعاقب الوطنى » •

مكارم الأجلق • وكان يمكن اضافة عوامل أخرى مثل الأمة والطبيعة والتاريخ^(١٥) • ويوجد هذا الخطاب في ظروف ثلاث : الظروف الزمنية أو الآن التاريخي ، الظروف الاجتماعية أو اختيار النخبة اطار الفضيلة والأخلاق ، وظروف المواجهة والاعتراض • ولا يحدث أى انبعاث حضارى إلا بمفهوم نقدى تاريخى للثقافة مثل نظوة العرب الى التاريخ الدائرية أو الحزونية ، والبؤس كوعى بالانحطاط ، وضرورة أن يتم الانبعاث على يد العرب أنفسهم • ويقوم الانبعاث على عدة دوافع مثل ارادة توسيع قاعدة الانبعاث والاصلاح وضرورة اختزال التطور • ولكن البحث يغفل عن خصوصية الثقافة ، ويرى وضعها في اطار الثقافات الانسانية المشتركة • كما يجعل الوفاء والابداع متعارضين ، في حين أنه لا ابداع بلا جذور ، ولا خلق بلا اصالة • كما أن البحث لا يميز بين العلم وتاريخ العلم • فرياضيات الخوارزمي وطب ابن سينا يعبران عن تصور علمي في عصرهما • وان كانت نتائج العلم متغيرة • ويدعو البحث في النهاية الى ثورة تربوية على نهج محمد عبده • وهو نهج لا يتفق مع المنهج الاجتماعي الذي يؤدي بالضرورة الى الثورة السياسية أى الى تغيير في البنية الاجتماعية •

وفي نفس المحور ولنفس الهدف ، حاول أحد الباحثين صياغة نظرية ثورية للتراث لخدمة قضية الهوية الحضارية والمستقبل ، وطرح اشكالية الهوية الحضارية في أوقات الأزمة كما هو الحال في الأزمة المراهنة^(١٦) • ولا تعنى الهوية الحضارية أى بناء ميتافيزيقي أو تاريخي ، بل مجموعة الأنساق الثقافية الحية ، ترتسم في مجال تاريخي • والتراث هو ما بقى من التاريخ حيا فيها • وتتكون من عناصر متعددة مثل البيئة والزمن والحركة الاجتماعية ووسائل الانتاج ونوعية النظم السياسية وقدرات الجماعة • وتكشف عن ذاتها في مفاهيمها للانسان والكون والزمن والمعرفة • أما بالنسبة للهوية

(١٥) د. عبد الله العروى : قضية التراث والانبعاث الحضارى في الوطن العربى .

(١٦) د. فلكر مصطفى : المستقبل والهوية الحضارية او. النظرية الثورية للتراث .

الحضارية والمستقبل ، فانهما يتحدان معا في الواقع الحضارى وتحديات العصر . ويتميز الواقع الحضارى العربى بعدة أشياء منها : أنه منطقة حضارية صاغها الاسلام ، تشترك في لغة واحدة كأداة للتعبير ، مستمرة العطاء ، بنيتها الاجتماعية قديمة ، يغذيها الدين ، ويعيش مع الرواسب التراثية ، وعجزها عن تحويل أصلتها الى قوى داغعة للتقدم ، واستمرار الصراع فيها خصوصا في جناحها الشرقى . أما تحديات العصر فتتمثل في ثورتين : ثورة المعرفة وثورة التكنولوجيا . وقد وضعت هاتان الثورتان الانسان أمام مفهومين جديدين للزمان والمكان ، وانقلاب جذرى في البنى الحضارية المختلفة للعالم ، وأزمة اتجاه فكرى وروحى كامل للحضارة البشرية . وفي نفس الوقت وضعت هاتان الثورتان العالم الغربى في مواجهة المجتمعات في صراع غير متكافئ نظرا لتهديم البنى الاجتماعية والثقافية في العالم الثالث وشكل النظم الانتاجية والسياسية وغزو الفكر الغربى . وفي نفس الوقت ظهرت نماذج حضارية أخرى في مواجهة النموذج الغربى أفقدت الحضارة الغربية طابعها المطلق . أما المشروع المستقبلى فانه يتم من خلال متحولين : العصر والابداعية الذاتية . ولذلك تجد الأمة العربية نفسها أمام صدمتين ، صدمة المستقبل وسرعة التحولات ، وصدمة الحداثة نظرا لبطء التمثلات . وهناك بعض الموانع الداخلية التى تعوق عملية الابداع مثل التراث كعامل كابح ، ونقص الاستعداد ، وعدم التواصل بين النظم السياسية والقدرات الانتاجية^(١٧) .

وفي نفس الوقت الذى غلب فيه الطابع النظرى الخالص على معظم بحوث هذا المحور ، جاءت بحوث أخرى يغلب عليها الطابع الدعائى للإسلام بالاعتماد على منهج النص وشواهد التاريخ^(١٨) . فالدين به استمرار وتغير ، ثبات وحركة ، من طبيعته انطلاقه بالمجتمع . ولا خلاف في ذلك بين دين وآخر . فالأديان كلها طريق متكامل ، والناس

(١٧) وقد عاب أحد المشاركين غير المخصصين على البحث لغته الفنية مما يذكركم بالواقعة المشهورة . لماذا لا تقول يا بنعم ! وكان اليد : ولماذا لا تنهم ما يقال .
(١٨) د . عبد العزيز كليل : " الاسلام والابداع الذاتى " .

جميعا اخوة • لذلك احترم الاسلام الحضارات السابقة • ويركز الباحث على ان الابداع الذاتى للحضارة الاسلامية الذى يتحقق فى الفن الاسلامى خاصة فى المسجد • فالاشكال الهندسية تعبر عن اللامتناهى والعقبات هى الأرض السلبية مما سبب نشأة أدب المقاومة وتفجير طاقات عربية غير محدودة • والاسلام يحتوى فى طياته على مقومات الابداع مثل الحركة نحو المستقبل واحترام العمل ، وتطبيق ذلك فى التربية • ويحدد الباحث دعائم خمساً للتغيير : أهمية المناهج الخاصة ، واعداد الأفراد ، واعداد الميزانيات ، واعداد الأبنية والمؤسسات ، وصياغة ذلك كله فى قوانين ولوائح • والتغيير شجاعة ومسؤولية ، وله نماذج اسلامية فى التاريخ • ويحدث الابداع فى الانتاج والاستهلاك ويكون حينئذ فى حاجة الى ترشيد • ولا يكفى الرفض بل لابد من الانتقال من الرفض الى الابداع • ويبدو أن الباحث غلب عليه الحديث من موقع المسؤولية والاعداد والتخطيط وكأنه وزير مسؤول (١٩) •

رابعا : الفكر العربى فى النظام العالمى الجديد ، التحديات والرؤيا •

وقد حاولت البحوث فى هذا المحور الرابع والأخير بيان امكانيات الابداع فى الفكر الاسلامى فى مجال السياسة والحكم (٢٠) • وهى قضية قديمة عرفت عند القدماء — منهجيا — باسم الوعى والعقل • وعند المحدثين باسم التطور ، وهى تمثل أهمية خاصة بالنسبة للإسلام ، نظرا لأنه خاتم الرسالات ، ولأنه تنظيم فكرى شامل • وقد ظهر مؤخرا التيار السلفى كتيار محافظ بالرغم من دعوة أئمة المؤسسين الى الاجتهاد ، وقد كانت الحركات الاسلامية المعاصرة رد فعل على حصر الاسلام فى الشعائر والعبادات وبالتالى التأكيد على تحول الاسلام كنظام عام للحياة • كما ظهر أثر « الحاكمية » أى السيادة لأبى الأعلى

(١٩) لم نستلح للاسف تحليل بحث الاساذ مطاع صدى : مقال فى امسون الابداع

الذاتى بالرفوع من أهميته وطابعه النظرى الفلسفى الخالص •

(٢٠) د. أحمد كمال أبو المجد : التجديد والفكر الإسلامى السياسى منهجا وتطبيقا •

المودودي وسيد قطب على هذه الحركات • ومع ذلك يجب التمييز بين نوعين من السلفية : سلفية محافظة وأخرى عقلانية ، ويكون حينئذ السؤال الرئيسي : إلى أى مدى يجب الوقوف عند ظواهر النصوص ، وما هو مدى الاجتهاد واعمال العقل ؟ وطريقة الاجابة على هذا السؤال هى التى تحدد التيار المحافظ أو المجدد • وقد اتجهت الحركات الاسلامية المعاصرة نحو المحافظة متأثرة بعدة عوامل منها : رفض الأنظمة السياسية المعاصرة نظرا لما لاقتته هذه الحركات من اضطهاد ، والرغبة فى العودة الى الاسلام بسرعة متناهية ، والانتماء الى جيل الشباب ، والعمل السرى الذى يقوم على الطاعة والتلقين ، وظهور مصطلحات الجاهلية والمفاضلة • ان مستقبل الحركات الاسلامية مرهون باستعمال منهج العقل واعمال الاجتهاد والابتعاد عن منهج النص • وكما يقول ابن القيم ان تطبيق الشريعة ينطوى على عمليات ثلاث : معرفة الحق ، ومعرفة الواقع ، وتنزيل أحدهما على الآخر • وذلك يعنى أولوية الواقع على النص على ما هو معروف فى أسباب النزول • يبدأ الباحث بتحديد عناصر المشكلة ، وتحديد الوقائع التى يبحث لها عن حكم فى الشريعة ، وموضح الاشكال فيها ، ثم معرفة النصوص ، ثم تطبيق أحدهما على الآخر • ويجتمع المجددون على ثلاثة أشياء : ممارسة الاجتهاد والانشغال بالواقع والحاضر والاتجاه نحو المستقبل ، والانفتاح على الآخرين والتعرف على المذاهب والتيارات العالمية • وهو تيار مجلة « المسلم المعاصر » التى وصفت نفسها بأنها مجلة الاجتهاد • ثم يحاول الباحث بعد ذلك فى قسم تطبيقي عن نظرية الاسلام السياسية أو نظام الحكم فى الاسلام أو النظام السياسى الاسلامى اعمال الاجتهاد نظرا لعدم اعتناء القدماء بهذا الفرع ، ونظرا لأهميته فى الصحة الاسلامية الجديدة • والتبرير غير صحيح • فقد اعتنى القدماء بالنظام السياسى الاسلامى فى فرع من فروع الفقه هو « الأحكام السلطانية » أو « السياسية الشرعية » أو « الحسبة ، وظيفة الحكومة الاسلامية » أو فى أبواب الامامة فى علم أصول الدين • ولكن الاستشراق لم يعتن بها كما لم يعتن بها الباحثون المسلمون نظرا لتخوفهم

في عصرهم من التفرق لموضوعات السياسة وطرق الحكم • ويرى الباحث أنه تغلب على البحوث الحالية في هذا الميدان آفتان : الأولى الانحصار في قضية واحدة وهي قضية الخلافة أو الامامة ، والثانية غلبة بعض النظريات الدستورية والسياسية في الغرب على الفكر الاسلامي السياسي المعاصر • ومع ذلك يرى الباحث أن هناك قنوات غربية لم تخطر على بال القدماء مثل « ديموقراطية القرارات السياسية والاجتماعية » ، « حماية الحقوق والحريات » • وذلك غير صحيح اذ لا تهم الصياغات ، فالمهم المضمون وليس الصيغة • لقد كانت قنوات القدماء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والحسبة ، واستقلال القضاء ، وعدم جواز عزل قاضي القضاء ، وحاكمية الشريعة التي لا تعبر عن فئة أو طبقة أو سلطة • ويعد الباحث ظواهر أربعة جديدة أثرت على مشكلة الديمقراطية وهي : الثورة الاعلامية وقدرة أجهزة الاعلام على توجيه الرأي العام ، التعاظم المطرد لدور أجهزة المخابرات والمعلومات ونفوذها الى دوائر السلطة وأعماق الأفراد ، امتداد فترات الظروف السياسية غير العادية وتعاقب حلقاتها بسبب تعقد لعبة الأمم في عصر السباق الذري ، وأثر الثورة العلمية والتقنية المستمرة على طبيعة ونطاق حقوق الانسان • وهذه كلها في حقيقة الأمر أوهام أوربية تنشرها أجهزة الاعلام ولا تؤثر في أصالة الفكر الاسلامي أو في طبيعته • ثم يلخص الباحث طرق تجديده للفكر الاسلامي في خمس قضايا رئيسية يعتمد في البرهنة عليها منهج النص والشواهد التاريخية أكثر من اعتماده على العقل والبرهان ، والبعض منها صحيح والبعض الآخر خاطئ • وهي :

١ - السياسة الشرعية جزء من شريعة الاسلام واقامة الحكم الصالح من رسالته وذلك صحيح •

٢ - لم يقرض الاسلام نظاما سياسيا مفصلا ، والخلافة ليست نظاما محدد المعالم ، وذلك غير صحيح نظرا لوجود الشريعة الاسلامية واستنباط الفقهاء وأصل الاجتهاد • وقد ظل نظام الخلافة نظام الحكم الاسلامي على مدى أكثر من ألف عام • ويدل ذلك اما على عجز الفقهاء

المحدثين عن استتباط القوانين والوعى بمشاكل العصر واما أن تكون كلمة حق يراد بها باطل للسماح بالاستعارة من النظم السياسية الغربية ماركسية أو رأسمالية •

٣ — الحكم الإسلامي نظام مدني ، وسلطة الحاكم المسلم مرجعها الى الشعب • والحقيقة أن الحكم للقانون ، وأن التفرقة بين المدني والديني تفرقة غربية ، وأن الشعب مصدر السلطات من خلال أنبيعه وليس من خلال الشريعة الوضعية •

٤ — جوهر الديمقراطية المعروفة مقبول في الاسلام ، ولكن سلطة الأغلبية ليست مطلقة نظرا لوجود القانون العام الموضوعي لحماية الأقليات • وأهل الشورى ليسوا أهل الحل والعقد أو أهل الاجتهاد بل أهل الاختصاص •

٥ — عالمية الدعوة لا توجب وحدة الدولة ، وهذا صحيح على مستوى السلطة التنفيذية • أما السلطان التشريعية والقضائية فواحدة مع أخذ تباين المكان والزمان في الاعتبار عند المشرع والقاضي •

ويثير بحث آخر موضوع الاسلام والعروبة مبينا تمايزهما وتكاملهما والخلاف بين اسلامية الجماهير وعروية الطلائع^(٢١) • لقد أدى كلاهما ، الاسلام والعروبة ، نفس الوظيفة في تحدى الاستعمار العربي ولو أن القومية العربية كانت متأخرة في الظهور • وقد سبق بها المشرق العربي نظرا لظروفه ومعاناته من التخلف والاضطهاد ابان الحكم العثماني على عكس المغرب العربي الذي ظل ولاؤه للاسلام قائما في وحدة عضوية بين الاسلام والعروبة • وقد كان الكفاح ضد معاهدة سايكس بيكو في المشرق بين الحربين أحد العوامل الرئيسية في تفجير القومية العربية ، تلك المعاهدة التي عملت على تجزئة العالم العربي الى دويلات وطوائف • ثم ظهر المد القومي الثاني بعد قيام اسرائيل وبروز الناصرية وثورة المغرب العربي في مواجهة الاستعمار الأوربي • وفي هذه المواجهة فرض

الاسلام نفسه كجزء من حركة التحرر العربى ، وظهرت العروبة والاسلام كدوائر منفحة بعضها على بعض كما ظهرت الاتجاهات المعادية لحركة التحرر العربى ، تتمسح بالاسلام أو المعادية للاسلام تتمسح بحركة التحرر العربى . وقد خلقت هذه القوى المعادية لدى المثقفين عقدة ذنب اسلامية داخل الفكر القومى ، وعقدة ذنب عربية داخل الفكر الاسلامى ، وقامت بزرع سوء تفاهم بين عروبة الطلائع واسلام الجماهير ، وبينما كان اسلام الجماهير يعنى تشبثا بحركة التحرر العربى فان النخبة ظلت متهية من موقف الاعتراف بالهوية العميقة بين العروبة والاسلام ، والنخبة لم تقو عروبتها الى حد اتحادها مع اسلامية الجماهير . وتتمثل المؤامرة الاستعمارية فى ايهام الطلائع بأن اسلامية الجماهير هى نوعيا غير عروبة الطلائع ، وايهام الجماهير بأن عروبة الطلائع هى نوعيا غير اسلامية الجماهير . كما يوحى الاستعمار بأن الاسلام هو علة التخلف الذى قضت عليه الثورتان الكمالية فى تركيا والبورقينية فى تونس . كما يوحى الاستشراق بضرورة تنقيس الماضى الذى يتمثله الأغنياء ويجدون فيه مبررا لشرعيتهم . ويقع فى الايهم الأول المسلحون والثوريون ، وتقع فى الايهم الثانى النظم الحاكمة . وما من أحد فى وقتنا هذا فى أى بلد من البلدان الا ويشعر أمام الاسلام أنه ازاء قيمة مضطهدة وبالتالى قوة ثورية . وهذا ما يجعله التوأم التاريخى لحركة التحرر العربى .

وقد أحيطت هذه البحوث العربية الأساسية بمجموعة أخرى من البحوث المقارنة المساعدة من باحثين مسلمين وغربيين لاعطاء نماذج تاريخية لمحاولات الابداع فى باقى أرجاء العالم الاسلامى وفى الغرب . فقد استطاعت بعض البحوث من باحثين مسلمين وضع البحوث العربية فى دائرتها الطبيعية . وتطور معظمها فى المحور الرابع . وكان أقوى البحوث من هذا النوع الخطاب الافتتاحى عن أوضاع العلماء المسلمين فى المجتمعات الاسلامية قديما وحديثا وكيف رعت الدولة العلم وقدرت العلماء ، ولم تمارس أى اضطهاد عقائدى أو مذهبى أو فكرى ضدهم

على عكس النظم الحالية التى تضخى بالعلم والعلماء بسبب الخلاف الفكرى بينها وبينهم حتى ضاعت الهجرة ، وعظم استنزاف العقول ، فلا علم بلا حرية ، ولا علم بلا استثمار (٢٢) . وذكر باحث آخر أن العرب لا يمثلون الأسس المسلمين ، وأن القضايا الرئيسية فى موضوع الابداع ليست عربية بقدر ما هى اسلامية ، وأن الابداع الذاتى الاسلامى أكثر شمولاً وأوسع نطاقاً من الابداع الذاتى العربى . ومن ذلك أثر مفهوم المساواة الاسلامية على نظام الطبقات الطائفية فى الهند وكيف استطاع الاسلام هز المجتمع الهندوكى من جذوره (٢٣) .

وقد حاولت عدة بحوث أخرى ، من باحثين غربيين ، اعطاء تجارب شعوبهم الخاصة فى فرنسا وألمانيا وإيطاليا وأمريكا اللاتينية ، لاعطاء الفرصة للمقارنة بين الابداع الذاتى العربى والابداع الذاتى الغربى (٢٤) . وركز أحد الباحثين على أهمية الخصوصية فى عمليات الابداع فى الغرب . كان أهمها نموذج أمريكا اللاتينية التى يتشابه موقفها الحضارى مع الموقف العربى والتى استطاعت اقامة علوم اجتماعية وطنية ، تأخذ الحياة القومية مادة للعلم فى مقابل العلوم الاجتماعية الغربية (٢٥) . وقد تضافرت جهود جميع المشاركين لإبراز هذه القضية القومية التى حملت لواءها مجموعة من طليعة المثقفين العرب والمسلمين (٢٦) .

(٢٢) د. عبد السلام : نهضة العلوم فى البلدان العربية والاسلامية (باكستان) .

(٢٣) د. رشيد الدين خان : مفهوم الاسلام للمساواة الاستيعابية كبداية محورية فى التحول الاجتماعى . جذورها المبنية والامتداد الثقافى فى مواجهة نظم الطبقات فى الهند (الهند) .

انيس الزمان : وجهة نظر حول قضية التحديث العربى (بالجلال) .

(٢٤) هنرى لوفيفر : مشروع فى الابداع (فرنسا) .

(٢٥) لى تان كوى : حول الابداع الحضارى فى الغرب . نموذج ستيفت : حول العروس النافوخية من أجل تمييز الابداع (ألمانيا) جوزيبى ميريوسينى : حول الانماط المخططة بالقوة الغزو الثقافى العربى فى وسط وجنوب شرق آسيا (إيطاليا) . كليردا داماس : حول الابداع الفكرية فى مجتمعات أمريكا اللاتينية (لوزيلا) .

(٢٦) ولا تنسى فى هذا المجال التنويه بالجهود المشكورة للاستاذين عادل حسين ومير شفيق على صدق تدخلتهما سواء لهما يتعلق بالصحة والاستقلال أو فيما يتعلق بالنقل والابداع .

الأصالة والمعاصرة

أولا : ماذا تعني الأصالة ؟

لا تعني الأصالة العودة الى القديم واجترار الماضي ، والفخر بالآثار ، والاعتزاز بها ، وكأن الماضي يحتوى على قيمة في ذاته ، وكأن المعود اليه تكون غاية في ذاتها وليس وسيلة لتعميق الجذور ، واكتشاف معوقات الحاضر أو الدوافع على تقدمه . وكثيرا ما يعبر هذا الموقف عن قصور في فهم الحاضر ، وانعزال عنه كلية ، وتعويض عن ذلك بجعل الماضي بديلا عنه ، فيتم الفرق فيه الى الأذقان . كما يكشف عن اسقاط تام للمستقبل ، ولا يشير الى أية رؤية له تجعل الحاضر أحد مراحله .

كما لا تعني الأصالة العودة الى الدين بالضرورة باعتبار أن الدين في مجتمعاتنا وفي مجتمعات أخرى هو جوهر الماضي ومحوره الأساسي . فالأصالة قد تكون في الطبيعة وفي الوجدان وفي العمق التاريخي وفي الأمثال العامة وفي الثقافة الشعبية وفي الشخصية القومية^(١) . كما لا تعني العودة الى نوع خاص من القيم الدينية أو الى الايمان بوجه خاص باعتباره قيمة دينية أولى فالقيم الدينية وحدها ليست هي كل التراث . بل قد تعني العودة الى الطبيعي وإلى الدنيوي وإلى للعالم . فإذا كان الدين جزء من تكوين وجداننا القومي فإن الدنيا لا تقل عنه ان لم تزد عليه أحيانا وكما هو واضح في بعض الأمثال العامة مثل « لا اللي عاوزه البيت يحرم على الجامع »^(٢) .

كتب هذا البحث في المغرب عام ١٩٨٣ في إحدى لقاءات منتدى الفكر والحوار .
(١) انظر « مود الى آلتبع أم مود الى التليمة » قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في فكونا المعاصر ، ص ١٧٣ — ١٧٦ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
(٢) انظر أيضا « التفكير الديني وأزواجية الشخصية » ، المصدر السابق ، ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

ولا تعنى الأصالة الحرص على التمايز والخصوصية بأى ثمن وعلى أى نحو وبأى شكل حتى ولو كان عن طريق الاعلان التجارى عن النفس ، والتمايز المصطنع عن الغير فى الاشكال والرسوم وفى المظاهر الخارجية وأحيانا فى العنصر والجنس . فالأصالة بهذا المعنى وقوع فى العنصرية والفرجسية والأثنية وحجب الذات ، وإيثار الانعزال على المشاركة ، والانفصال على الاتصال خاصة اذا كانت هذه الأصالة ليس فقط فى الابداع الفكرى والفنى بل أيضا فى اللحم والعظم والدم والسلالة .

ولا تعنى الأصالة أيضا التقوقع على الذات ، ورفض الغير ، والنفور من الغريب باعتباره مزيفا واردا دخيلا عميلا تفقد الذات هويتها فيه ، فالأصالة بهذا المعنى عزلة وفراغ وتجمد وتقلص ثم ضمور واضمحلال وفناء . فالذات لاتقوى الا بالغير ، وفى صراعها معه أو تمثلها له . الذات قدرة على الخصوبة والنماء ، وطلاقة على الحركة والحياة ، تضمربا ختفاء المعارض ، وتموت بانتهاء الباعث ، وتذبل اذا ما غاب التحدى . انما تعنى الأصالة البحث عن الجذور ، والتأسيس فى الأعماق ، وقد كان البحث عن الأصل والجذر والأساس أحد مطالب الحكماء قديما ومحدثين ، سواء فى تراثنا القديم عند علماء الأصول ، أصول الفقه أم أصول الدين ، وفى كتب « تأسيس النظر » (الدبوسى) أو فى التراث الغربى فى حركات العودة الى الأصول ، والرجوع الى الارحام ، والبحث عن الأساس (روسو ، هوسرل ، هيدجر) . فكل تغيير بلا أساس يكون حدثا أهوجا فى التاريخ ، لا يبقى ولا يستمر ، قشرة خارجية سرعان ما تتكسر اذا ما تحركت الأعماق ونبتت الجذور . الأصالة بهذا المعنى شرط المعاصرة ، وسبب استمرارها والمحافظة عليها ، والضامن لها .

تعنى الأصالة أيضا التجانس فى الزمان والتواصل فى حياة الشعوب ، وأن يكون حاضرها استثمار لماضيها ومستقبلها استثمارا لحاضرها ، فلا يقع الانفصام فى شخصيتها ولاتحدث الازدواجية

في ثقافتها بين أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة ، بين دعاة القديم ودعاة الجديد ، بين التعليم الديني والتعليم العلماني ، فيحدث تعارض مصطنع بين الأصالة والمعاصرة ، وكثيرا ما يتحول الى تيارين متصارعين على مستوى الممارسة والسلوك . وينتهي الأمر الى ضياع الوحدة الوطنية ممثلة أولا في وحدة الثقافة ، ووحدة الرؤية ، ووحدة المنهج ، ووحدة الهدف والغاية . فاذا ما انتصرت المعاصرة فانها لا تبقى الا لمدة محدودة سرعان ما تتكسف وتنحصر . حينئذ ، تظهر الأصالة في صورة محافظة تقليدية تاريخية بعد أن تم كبته وإيقاف مسارها أثناء وجود المعاصرة فوقها كغطاء ضاغط عليها كما يحدث الآن في تركيا وبولندا . واذا ما انتصرت الاصالة فانها تتحول الى نظم اقطاعية متخلفة وكأن الأصالة لا تعنى في الواقع الا حكم العشيرة أو القبيلة ، فلا تعامل الا بالسيف ، ولا ايمان الا بعدادات القبيلة وقيمها .

كما تعنى الأصالة القضاء على معوقات التقدم في الحاضر ، والقضاء عليها من الأساس وذلك باستئصال الجذور التاريخية للتخلف المتراكمة من الماضي في وجدان الشعوب حتى يمكن أن تتحقق المعاصرة بسهولة ويسر في زمان أقل وبرسوخ أكثر ، وبرؤية تاريخية واضحة ، وبتدبير وتدبر بعيدا عن التخبط والعشوائية ، ودون وقوع في مناهج المحاولة والخطأ ، وتحويل الشعوب الى حقل تجارب مستمرة وإلى مالا نهاية . كما تعنى أيضا دفع مسار التقدم وذلك باكتشاف دوافعه المتراكمة أيضا من الماضي في وجدان الشعوب حتى تتحرك الجماهير دون حاجة الى دعاية سياسية أو توجيهات حزبية أو منظمات شبابية أو أجهزة اعلامية . اذ تكون حركة الجماهير حينئذ حركة تلقائية تساهم في التقدم ، ولا تعتبره غريبا عليها ، ولا تعتبر نفسها مقجومة فيه .

ثانيا : ماذا تعنى المعاصرة ؟

لا تعنى المعاصرة العيش على مستوى العصر سواء في الفكر

أو في أسلوب الحياة . فلا تعنى نقل أحدث الأفكار ، والحديث عن آخر النظريات ، ولوى اللسان بأعقد المصطلحات . فللنظريات نفسها لا تنشأ في فراغ بل هي ردود أفعال على نظريات سابقة ، وهذه بدورها ردود أفعال أخرى على نظريات أسبق ، وهكذا . فالنظريات لها جذورها التاريخية ، وبيئاتها الطبيعية . المعاصرة بهذا المعنى تقتلع الجذور ، وتسقط البيئة من الحصاب ، وتجعل النظريات تنشأ في فراغ ، وتنقلها في فراغ ، فتصبح هامشية ، طائفة في الهواء ، تذروها الرياح .

لا تعنى المعاصرة أيضا نقل أحدث وسائل العلم والتكنولوجيا إلى المجتمعات ، فالعلم ليس هو نتيجة العلم أو تطبيقات العلم بل هو التصور العلمى للعالم ، والرؤية العلمية للواقع ، والموقف العلمى من الحياة ، والمنهج العلمى في حل المشاكل . فلا يمكن أن ينقل نتائج العلم والتكنولوجيا في مجتمعات تحركها الخرافة ، ويسودها السحر ، تنتظر المعجزات ، ولا تأخذ بالأسباب ، ولا تربط بين العلل والمعلولات . صحيح أن التكنولوجيا تحضر قيمها معها ، ولكنها في الغالب لا تكون قيم العلم والسيطرة على قوانين الطبيعة والتنبؤ بمسارها بل قيم الاستهلاك والترف والراحة والتخمة والمتعة والبطانة .

ولا تعنى المعاصرة نقل آخر صيحات العصر في أساليب الحياة ، في الفن والعمارة والزينة والعطور ، في الغذاء والكساء ، والتنقل والمعلومات ، والتمتع بما يقدمه العصر من وسائل لرفاهية العيش والراحة والزخرف . المعاصرة بهذا المعنى لباس لقشرة الحضارة والروح جاهلية ، ونقل لأسلوب حياة مجتمع الوفرة والرفاهية إلى مجتمع الندرة وشغل العيش وهي مجتمعات النهضة والتنمية ، بل وانغفالاً حتى لما تعتر به من تراث حضارى ، وأن قيم البداءة والصحراء أكثر دفعا للتقدم والنهضة من قيم الحضارة والمدنية (ابن خلدون)^(٣) .

لاتعنى المعاصرة قطع الصلة بالماضى ، واقتلاع الجذور ، واعتبار الماضى أحد المعوقات عن المعاصرة ، فبقدر ما يكون الانسان منسلخا عن الماضى يكون معاصرا ، كلما كان اكثر انسلخا كان اكثر معاصرة . وهنا تتحول المعاصرة الى نوع من احتقار الذات ، ولوى الوجه ، ووقوع كل فى التعريب . فتتقلص الحضارات والثقافات المحلية للشعوب ، وتنزوى الى متاحف التاريخ ، وتصبح الثقافة « الغربية » وهى النموذج الأكثر انتشارا ثقافة عامة وشاملة لكل الشعوب يقلدها الناس ، وتتقنّب أثرها كل الحضارات . فتظهر حضارات ممسوخة ، لاهى استطاعت اقتلاع جذورها ، ولا هى استطاعت تمثل ثقافة الغير . وهنا تبدو ظواهر « الفرنج » . وتتكون طبقة اجتماعية أو تصبح مجتمعات بأكملها لا مكان لها ولا زمان تلفظها المجتمعات المحلية ولا تقبلها المجتمعات العصرية ، تفقد مكانها فى التاريخ ، كما تفقد أهليتها فى ممارسة أى دور فى التقدم والنهضة^(١) .

انما تعنى المعاصرة مجابهة مشاكل الواقع ، والدخول فيها ، ومواجهتها مواجهة مباشرة ، فالمعاصرة تعنى هنا رؤية الواقع والاحساس به ، والنظر الى ما تحت الأقدام والى ما تطوّه الأرجل . تعنى المعاصرة أن يعيش الانسان أحداث الزمن ، وأن يعرف روح العصر ، وأن يرفض جميع أشكال الزيف والبهتان لتغليف الوعى القومى وتعميته ودفعه نحو الغربة والاغتراب^(٢) .

كما تعنى المعاصرة عدم اغفال شيء من مكونات الواقع أو ابتسار جزء منه بل قبول كل شيء فيه والاعتراف بجميع مكوناته . فالتراث مثلا جزء من الواقع ، يفعل فيه ، ويؤثر عليه من خلال سلوك الناس ورؤية الجماهير له . والضمك والبؤس والفقر والجوع والحرمان واقع اجتماعى عريض للأغلبية الصامتة فى مجتمعاتنا . كما أن التسيب والهزؤ والخلل والفوضى وغياب القانون والعلاقات الواضحة بين الافراد

(١) انظر « رسالة الفكر » المصمى السابق ، ص ٣ - ١٦ وايضا « دور الفكر فى البلاد النكبة » نفس المصمى ص ١٧ - ٢٠ .

جانب أيضا في واقعنا الاجتماعي • وضياح الولاء ، وانحسار القضية ، وعدم الانتساب الى أى شئ ، واختفاء الصالح العام كل ذلك أيضا أحد مكونات مشاعر الجيل واحساسات العصر •

تعنى المعاصرة أيضا القدرة على الاعلان عن الواقع ، والشهادة عليه ، والتعبير عنه • ولا تعنى الكتمان والتخفى وإيثار السلامة ورغبة في العيش ، وكما يقول المثل الشعبي « الباب اللئى يجيئك منه الريح سده واستريح » • ثم ينتج عن المعاصرة بهذا المعنى العكوف عن الذات أو هروب الذات وفرارها ، الهجرة الى الداخل أو الهجرة الى الخارج • انما تعنى المعاصرة البحث عن الواقع فى أساسه وليس فى فروعه ، والبحث عن الحلول الجذرية لقضاياها الأساسية وليس عن الحلول المؤقتة التى سرعان ما تتبدد وتبقى القضايا معلقة ودائمة بعد أن ينقضى أثر التخدير الوقتى • بهذا المعنى لا تكون المعاصرة استسلاما للأمر الواقع بل بحثا فى جذوره التاريخية وأبنيته الحاضرة ومتغيراته المستقبلية • وبهذا المعنى أيضا لا تعنى المعاصرة السير وفقا لمنطق الأحداث الواقعة تمثليا مع التيار السائد • فالعصرى بهذا المعنى اشتراكى مع الاشتراكيين ، ورأسمالى مع الرأسماليين ، وضاحك مع الضاحكين ، وباك مع الباكين ، وموهنتا مع المهنتين ، وناعيا مع الناعين • بل تعنى المعاصرة أخذ موقف جذرى ودائم من الواقع مهما تغيرت نظم الحكم • تعنى المعاصرة إيثار الصالح العام على الصالح الخاص ، وعلان الولاء للأمة وليس للأفراد • وتعنى أيضا المساهمة الفعلية فى عمليات التغير الاجتماعى فى الجماعات العلمية ، والأندية الثقافية ، والمجلات الفكرية ، والاحزاب السياسية • تعنى المعاصرة بذلك الجهد ، وممارسة النشاط • فلا توجد معاصرة من المنازل ، ولا توجد زعامة تاريخية تبقى الى الأبد ، تعيش على رصيدها الماضى وبعد أن تتحول الى مجموعة من رجال الأعمال •

ثالثا : ماذا تعنى الأصالة والمعاصرة ؟

لا تعنى الأصالة والمعاصرة وجمعهما معا أن يتحول الأفراد أو المجتمعات الى شقين : شق أصيل وشق معاصر أو أن يعيش الأفراد وتحيا المجتمعات على مستويين : مستوى أصيل ومستوى معاصر . فيؤمن الفرد ببركة آل البيت كتراث أصيل ، ويكون عالما طبيعيا حائزا على جائزة نوبل في الفيزياء . أو يؤمن بالقضاء والقدر ويكون هندسيا يعهد اليه بالسيطرة على الفيضانات ومياه الامطار باقامة السدود وتشبيد الخزانات أو يكون قائما على التخطيط ويعهد اليه بتدبير غذاء الأمة واعداد موفور لها يحميها من المجاعة وسوء المحاصيل . أو يؤمن بالارادة الالهية التي ترعى كل شئ ويكون طبيا مداويا يقدم وسائل العلاج لمرضا . فيسلك بشخصيتين ، ويعيش بمنهجين .

ولا تعنى الأصالة والمعاصرة في المجتمعات اقامة دور للعبادة وزخرفتها وانارتها ، واقامة دور للهو وزخرفتها وانارتها فلا تعارض بين الدين والدنيا ، بين الآخرة والدنيا أو كما يقول المثل الشعبي « ساعة لقلبك وساعة لربك » . وبالتالي توفى المجتمعات حقها في الأصالة وبواجبها في المعاصرة ، وكأنها تحيا حياتين ، وتعيش عيشتين ، وترضى نزعتين ، وتلبى مطلبين ، الايمان والسياسة^(٥) .

وبهذا المعنى يكون شعار « العلم والايمان » كأساس تقوم عليه المجتمعات تعبيرا عن هذه الازدواجية بين الأصالة والمعاصرة . فالفرد مؤمن وعالم ، والمجتمع مؤمن وعالم ، والحياة تقوم على العلم والايمان . ولكن الايمان له ميدان والعلم له ميدان آخر ، لا يتحدان بل يتجاوران ، دون نظر للايمان من خلال العلم أو للعلم من خلال الايمان . وهو الموقف الذي أدانه تراثنا القديم الذي تقوم فيه صلب علومه على الوحدة العضوية بين العلم والدين ، بين الدين والفلسفة ، بين العقل والمنقل ، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات . وعادة ما يتم التضحية

(٥) انظر « الفكر الدينى وازدواجية الشخصية » ، المصدر السابق من ٢٦١ : ١٢٧ .

فى هذه المجتمعات بالعلم والدين معا عندما يستخدم العلم لتأويل الدين
أو الدين لتأويل العلم فى محاولات الربط بينهما من العلماء المتدينين
أو من المتدينين العلماء •

وغالبا ما ينتهى هذا النوع من الجمع المزدوج بين الأصالة
والمعاصرة فى الأفراد والمجتمعات الى نوع من النفاق • اذ يعيش الفرد
أو المجتمع أحد المستويين فى الأعماق ، والمستوى الآخر فى السطح •
ولما كانت الدنيا أكثر واقعية من الآخرة فانها تفرض نفسها ثم تأتى
الآخرة كغطاء خارجى لها • فتصبح المعاصرة هى الأساس ، والأصالة
هى الفرع ، المعاصرة هى الحياة فى العمق ، والأصالة هى الحياة
على السطح ، فتقلب الآية ، ويعيش الانسان فى الدنيا مقلوبا •

انما تعنى الاصالة والمعاصرة وحدة باطنية عضوية بينهما بحيث
تتحقق وحدة الشخصية فى حياة الافراد والمجتمعات • فالانسان لا يكون
الا واحدا فى حياته وغايته ومنهجه • والمجتمع أيضا لا يكون الا واحدا
فى هدفه ونظامه ووريثته • الحقيقة واحدة سواء كانت دينية أم علمية ،
والحياة واحدة سواء كانت دنيوية أم أخروية ، والعالم واحد سواء كان
فى معمله أو فى دار للعبادة ، والعلم واحد سواء كان الهيا أم انسانيا •
ومن ثم لا ينشأ خطر الازدواجية وما يصاحبها من مظاهر للنفاق بل
تكون الحياة الصريحة المتمثلة فى وحدة الداخل والخارج •

ولا تحدث هذه الوحدة العضوية بين الطرفين ، الأصالة
والمعاصرة ، الا بوجود طرف متوسط ثالث تتحقق فيه هذه الوحدة ،
ويكون أشبه بمركب الموضوع بعد الموضوع ونقيضه • هذا الطرف
الثالث هو الواقع ، حياة الانسان ، العصر الحاضر ، روح العصر ،
دور الأجيال • لا تتحقق هذه الوحدة اذن نظريا منطقيا بل عمليا فى
الزمان والمكان ، فى عصر معين ، وفى مكان معين ، ولجيل معين • فالواقع
الاجتماعى هو الذى يفرض نفسه على الأصالة والمعاصرة للتوحيد
بينهما من خلاله وتحقيقا لمتطلباته • ومستقبل البشر هو الذى يحدد
مدى ارتباطه بالأصالة ومدى حاجته الى المعاصرة •

تعني الأصالة والمعاصرة اذن وحدة بعدى الزمان ، وحدة الماضي والحاضر . فما الحاضر الا تراكم للماضي ، وما الماضي الا معاش في الحاضر . فالانسان كائن تاريخي ، له مساره في الزمان . فلا هو كائن ميت ، تحول الى متحف ، ولا هو يعيش لحظات انبثاق وفورات مستمرة ، مجرد قطرات من الغيث ، يمتصها الواقع ولا تمتد في التاريخ ، لا تتحول الى رواقد وأنهار أو تنتهي الى تكوين واد ومصب .
تعني الأصالة والمعاصرة بهذا المعنى القضاء على الانفصام في الشخصية وعدم ضياع العمر في مشاهدة حوادث التاريخ والانسان خارجها دون أن يكون جزءا منها ودون أن يكون له دور في تحديد مسارها^(٦) .

كما تعني الأصالة والمعاصرة الصدق مع النفس لتحقيق وحدة الشخصية ، والصدق مع الواقع لتحقيق الوحدة الوطنية . فكل قوى النفس العلمية والوجدانية العقلية والقلبية تجد معبرا عنها ، ومفجرا لطاقتها ، ومحققا لها . كما أن قوى التغير الاجتماعي ومناهج تحديث المجتمعات على اختلافها تجد حدا أدنى من الحوار والتعاون فيما بينها . فأنصار الأصالة لا يرفضون وحدة عضوية بينها وبين المعاصرة بحيث تكون المعاصرة امتدادا لها . وأنصار المعاصرة لا يرفضون وحدة عضوية بينها وبين الأصالة بحيث تكون الأصالة تعميقا وتثبيتا لها .

رابعا : كيف تتحقق الأصالة والمعاصرة ؟

لا تتحقق الأصالة والمعاصرة عن طريق التوفيق الخارجي بين الاثنين من أجل تحقيق هدف يبيغيه الجميع ويسعى اليه الكل للجمع بين الحسينيين ، الدين والدنيا ، الماضي والحاضر ، الأنا والغير ، وبالتالي عمل باقة من الزهور وينتقى فيها من الاثنين أفضل ما فيهما . ولما كان احتمال الحكم الخاطيء قائما فقد يؤخذ من الأصالة معوقات التقدم

(٦) انظر « التراث والتجديد » ص ١٠ - ٢٦ المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة

وتترك دوافعه ، وقد تؤخذ المعاصرة بمعنى الحداثة والعصرية كأسلوب في الحياة وبالتالي يتحول الأفراد كما تتحول المجتمعات الى كائنات ممسوخة مشوهة لا قوام لها ، عجوز ملطخة بالمساحيق والألوان .

وكثيرا ما يتم التوفيق على نحو انتقائي صرف وطبقا لأهداف شخصية خالصة أو مصالح فئوية . فيدعى المحدث أو المصلح أو المجدد بأنه وحده الذي جاء بمريط الفرس ، وأنه وحده هو القادر على حل العقدة . فيأخذ نصيبه من الشهرة ، ويحتل منصات الخطابة وتتصدر أخباره وصوره أجهزة الاعلام خاصة اذا ما راجت السوق . واذا كانت المجتمعات بطبيعتها ترفض الاختيار بين الطرفين المتعارضين ، الأصالة والمعاصرة ، وتريد الجمع بينهما ، فاذا ما حقق لها أحد ذلك فانهما ترفعه الى مستوى الأبطال ، وتجعله المتحدث الرسمي باسمها .

وغالبا ما تكون الانتقائية من الخارج أى من المعاصرة وعلى الأصالة أن تكيف نفسها طبقا لها . فيؤخذ مذهب غربي على ان يـم خلاص الأمة من غفلتها وسكونها وتخلفها مثل الوضعية أو الشخصانية أو الوجودية أو الماركسية أو الليبرالية وذلك من أجل القضاء على معوقات التقدم مثل الخرافة أو غياب الانسان أو الصورية أو الاستغلال أو القهر والتسلط . كما قد يحدث انتقاء لبعض المناهج الغربية لتجديد التراث وإعادة فهمه مثل الديكارتية واعمال الشك في الموروث أو البنائية أو الفينومينولوجيا . وغالبا ما يكون الانتقاء بناء على الهوى والمزاج الشخصي .

وفي أقل الاحيان يكون الانتقاء من الداخل أى من الأصالة ، فتؤخذ نماذج مضيئة ، شخصيات أو مذاهب أو حركات اجتماعية ، من القديم كتبراس للمعاصرة مثل أبى ذر الغفارى رائدا للاشتراكية أو نظرية الاستخلاف كحل لموضوع الملكية أو ثورة القرامطة أو الزنج كنماذج لثورات المضطهدين . كما قد تؤخذ اتجاهات وفرق كنموذج لإصلاح الأمة مثل عقلانية المعتزلة وابن رشد . كما قد تؤخذ بعض المناهج كنموذج لما يمكن أن يكون عليه منهج الأمة مثل المنهج الأصولي القائم

على استقرار العلل • وغالبا ما يتم هذا الانتقاء لصالح الطبقات الاجتماعية • فتنقّي الطبقات العليا المقيم الصوفية من صبر ورضا وتوكل وزهد وفقر • كما تنتقى الطبقات المتوسطة قيم القانون والنظام • ونادرا ما تجد الطبقات الدنيا من ينتقى لها قيم الثورة والتمرد لندرة المنظرين لمصالحها •

انما تتحقق الأصالة والمعاصرة عن طريق الطرف الثالث وهو واقع الأمة واحتياجاتها الراهنة • فهو القادر على خلق الوحدة العضوية بين الطرفين المتعارضين • ولذلك لزم أولا رصد حاجات العصر ، والتعرف على متطلباته ، وتشخيص المرحلة التاريخية التي تمر بها المجتمعات الحالية • فتلبية هذه المتطلبات ، وسد هذه الحاجات هي الغاية من تحقيق الأصالة والمعاصرة • وبعد الرصد والتشخيص يبدأ البحث في الأصالة التي غالبا ما تكون موجودة في تراث الأمة وتاريخها لمعرفة كيفية دفع الواقع خطوة الى الامام أو منع معوقات التقدم من أجل تلبية هذه المطالب • فالقديم بطبيعته متشابه ، يحتوى على النقيضين ، تسلط وحرية ، رأسمالية واشتراكية ، طبقية ولا طبقية ، اشرافية وعقلانية ... الخ • وعادة ما يكون أحد أسباب التخلف هو سيادة طرف على طرف ، وفقد التوازن في وجدان الأمة بين عنصرى الشد والمتوتر في الحياة الانسانية •

وهنا يبدأ تحقيق المعاصرة عن طريق اعادة الاختيار بين البدائل من أجل اعادة التوازن الى الوجدان القومى للمجتمعات^(٧) • فاذا كان التسلط هو النظام السائد فان اختيار الجانب التحررى في التراث القديم يحقق التوازن المطلوب في الوجدان المعاصر • واذا كان النظام الاقطاعى الرأسمالى العشائرى هو السائد في أحد المجتمعات فيكون الاختيار لجوانب العدالة الاجتماعية والمساواة من التراث القديم لاعادة التوازن الى الوجدان المعاصر • واذا كان المنهج السائد في أحد المجتمعات هو المنهج الاشرافى والعلم اللدنى والنور الذى

يقذفه الله تعالى في القلب فإن الاختيار يكون للمنهج العقلي أو المنهج الاستقرائي من أجل إعادة التوازن إلى وجدان الأمة وإعادة بناء العلم الانساني البرهاني الطبيعي القائم على دليل العقل والمستمد من الطبيعة والمطابق لها .

لذلك كان من الضروري الوعي التام بالمرحلة التاريخية التي تمر بها المجتمعات حتى يمكن أولاً تشخيص المرحلة الراهنة ومعرفة مظاهر فقدان التوازن في وعيها القومي . كما أنه من الضروري ثانياً الوعي التام بتاريخ الأمة وتراثها الماضي حتى يمكن رصد البدائش ومعرفة كيفية نشأتها وفي أي ظروف اجتماعية ولتحقيق أية أهداف سياسية حتى يمكن إعادة الاختيار بينها طبقاً لحاجات العصر وتلبية لطالب الأغلبية الصامتة . وضروري ثالثاً تحديد المشروع القومي للأمة كلها حتى يمكن تحديد المرحلة المستقبلية في تاريخ الأمة بعد تقسيم مشروعها القومي على مراحل بحيث يتم تحقيقها في عدة أجيال . ومن ثم لا يلعب الجيل الحاضر دور جيل مضى فتنشأ الحركات السلفية أو دور جيل آت فتنشأ الحركات الجذرية العلمية العلمانية . فالمجتمعات التراثية عادة ما تكون مرحلتها الراهنة هي المرحلة الليبرالية التي تقوم على نقد الموروث ، والاعتماد على العقل دون السلطة ، وإثبات الانسان كقيمة مطلقة وبؤرة للكون ، واستمداد العلم من الطبيعة وهو ما يسمى بعصر النهضة في كل أمة . والحقيقة أن الأصالة والمعاصرة في جوهرها هي قضية التاريخ ومراحل التاريخ والمساهمة في دفع مسار التقدم في التاريخ أو بلغة هيجل « العقل في التاريخ » .

خامساً : نماذج للمحاور الأساسية للأصالة والمعاصرة في مجتمعاتنا :

وبإعطاء نماذج عملية لكيفية تحقيق الأصالة والمعاصرة في مجتمعاتنا المعاصرة فإنه يمكن أولاً رصد المطالب الأساسية لعصرنا في أربعة مطالب :

أولاً : تحرير الأرض من الاحتلال العسكري الأجنبي أي تحرير

الأراضي المحتلة في سيناء والضفة الغربية والقدس وغزة وفلسطين ، والقضاء على كل مظاهر الوجود العسكري الأجنبي في صورة غزو أو قواعد أو حاميات أو تسهيلات ، والقضاء على كل مظاهر النفوذ الأجنبي في مجتمعاتنا سواء كان ذلك في صورة أحلاف عسكرية أو معاهدات صداقة • وبالرغم من الانجازات الهائلة لحركات التحرر الوطني وتحقيقها للاستقلال الوطني الا أن قضية تحرير الأرض مازالت قائمة ، وقضية السيادة الوطنية الفعلية على الأرض مازالت مطروحة •

ثانيا : تحقيق التنمية الشاملة ضد جميع مظاهر التخلف ، والعمل على تقديم المجتمعات ونهضتها • فمن مظاهر التخلف مثلا الأمية ، وسوء الخدمات ، وعدم استغلال الثروات الطبيعية ، ووجود مجتمع طبقي تتفاوت فيه الدخول من واحد الى ألف في مجتمع لا تسمح موارده القومية الحالية الا بنظام لا يطبق تذوب فيه الفوارق بين الطبقات ، يكون فيه متوسط الدخل الفردي سنويا حوالى مائتين وخمسين جنيا ، وبالتالي تكون الأنظمة الاقطاعية أو الرأسمالية أحد مظاهر التخلف • كما أن نظم القهر والتسلط التي تقضى على حرية الأفراد وحقوقهم في التعبير عن الرأي والمعارضة مظهر آخر من مظاهر التخلف • كما أن غياب الانسان كقيمة تنتم للتنمية لها ووجود انسان واحد هو الزعيم أو الحاكم أو الأمير أو القائد لاجله تنظف الطرقات وتنتثر الزهور ، ويتم الرفق بالمعوقين والعناية بالاطفال هو أيضا أحد مظاهر التخلف بالرغم مما قد يحدث من تنمية خارجية •

ثالثا : سلبية الجماهير ، ولا مبالاة الناس ، وفتور الشعب وسكونه ورضاء وعجزه الا في فورات الغضب ، ولحظات التمرد ، وساعات الثورة وأيام المهادنات والانتفاضات الشعبية اذا ما تراكم الفقر ، وعم الفطك ، واستشرى البؤس ، وساد الجوع أمام مظاهر البذخ والترف والبطنة ورغد العيش ونعم الحياة • لم يتحول بعد هذا الكم الهائل الى كيف ، ومازالت الملايين بعددها وليست بإمكانياتها

وطاقتها • وهو ما لاحظته المصلحون من قبل مثل الأفغانى والكواكبي
فأصبحت الأغلبية لا وزن لها ، وضاعت قيمة الكثرة في مقابل الأقلية
النشطة سواء في الداخل تسيطر على الحكم ومصادر الثروة أو في
الخارج تحتل الأرض ، وتبغى التوسع ، وتمارس العدوان اليومي •

رابعا : قضية التجزئة والتشتت والتضارب ، كل حزب بما لديهم
فرحون ، حتى عمت الفتنة ، وتحولت الأمة الى طوائف يقتل بعضها
بعضا ، وكأننا مازلنا في الفتنة الأولى بين على ومعاوية ، بين الحسن
ويزيد ، وان اختلفت الأسماء ، وتباعدت العصور • ضعفت
شوكة الأمة ، وقويت شوكة الأعداء • وفي نفس الوقت يتعلم
أطفالنا وصيته الشيخ المجوز لأبنائه قبل أن يموت وحزمة المعص
التي لا تنكسر مجتمعه وتنكسر متفردة ، كل عصاة على حدة • ونستحسن
المثل والقول ، ونحث على وحدة الأمة هدفا ومصيرا^(٨) • بعد ذلك
تبدأ مواجهة هذه القضايا الأساسية لعصرنا عن طريق الإصالة أى
البحث في الجذور التاريخية لوجدان الأمة عن أسباب وجود هذه
الظواهر وكيفية القضاء عليها عن طريق الاختيار بين البدائل •

فاحتلال الأرض انما نتج عن اسقاط الأرض كقيمة من وعينا القومي
في الألف عام الأخيرة ، وبقاء الله خارج الأرض ، والأرض خارج الله ،
نرئو اليه في السماء ، ونرفع اكفنا له بالدعاء في حين جعلت الصهيونية
الله الأرض وحدة لا تنقسم ، وأخذت منا سبب قوتنا ، ووضعنا
بأيدينا في نفوسنا أسباب ضعفنا • وبالتالي فانه يمكن إعادة التوازن
الى وجداننا القومي برشق الفتق ، والعودة الى الوحدة الاصلية
بين الله والأرض ، كما يتضح ذلك من آيات القرآن الكريم « إله السموات
والأرض » ، « رب السموات والأرض » ، « وهو الذى فى السماء
إله وفى الأرض إله » • فكل من يحتل الأرض فقد احتل « الله » •
وكل من يستولى على الأرض فانه يكون قد استولى على « الله » •

(٨) انظر « اليسار الإسلامى » ، كتابات في النهضة الإسلامية ، المجلد الاول ص ٣٠ - ٣٨

وعلى هذا النحو يتحول إيمان الناس إلى مقاومة للاحتلال ، ويتحرر
« الله » السجين^(٩) .

ومظاهر التخلف في مجتمعاتنا يمكن مواجهتها أيضا بأصالة الأمة
وتاريخها ، وإعادة الاختيار بين البدائل حتى يعود التوازن أيضا إلى
وجداننا القومي . فإذا كانت الأمة قد استشرت اعتمادا على العلم
اللدني ، وعم سوء الخدمات بسبب الاعداد للأخرة وترك الدنيا ،
ولم تستغل الموارد الطبيعية لأنه مامن دابة الا وعلى الله رزقها ،
ووجد مجتمع طبقي لأن الله جعلنا فوق بعض درجات ، وعشنا في نظم
السلط والقهر وغياب الرأي المعارض لأن الله دعانا لطاعته الله ولطاعة
الرسول وأولى الأمر منا ، وغاب الانسان من وعينا لأن « كل من عليها
فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام » ، أمكن بعد ذلك إعادة
الاختيار بين البدائل في التراث . فالأمة تتعارض مع احترام العلم ،
وتبجيل العلماء ورثة الانبياء . وقد نزلت أدله سورة في القرآن الكريم
« اقرأ » تدعو إلى القراءة والتعلم . ونقص الخدمات وسوء استغلال
الموارد الطبيعية يتعارض مع رسالة الانسان في الأرض ، والمتمتع بنعم
الله ، وتسخير الطبيعة له . ووجود مجتمع طبقي يتعارض مع الاخوة
في الله ، ومالكية الله لكل شيء ، واستخلاف الانسان ، وتحريم الربا
 واعتبار العمل وحده مصدر القيمة . والنظم القسطنطينية تتعارض مع خلق
الله للناس أحرارا ، والحكم لصالح الأغلبية ، والشورى ، والأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ،
واعلان الشهادة على الحق ، غيابا أو حضورا ، نفيا أو اثباتا
كما يقضى بذلك فعلا الشهادة ، النفي في « لا إله » والاثبات في
« الا الله » حتى ولو أصبح الانسان شهيدا جزاء له على شهادته ،
فالشهادة في كلتا الحالتين واحدة ، شهادة على الحق ، وشهادة بالعدم .
وغياب الانسان كقيمة من وجداننا القومي يتعارض مع كون الانسان

(٩) انظر « لاهوت الأرض » ، « الله ، والشعب ، والأرض » ، « الصهيونية كنزوة
مضادة » في « الحوار الديني والثورة » ، ص ١٢٥ — ١٢٧ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة
١٩٧٧ . (بالإنجليزية) .

خليفة الله في الارض ، كرمه الله في البر والبحر ، وجعله في أحسن تقويم ، وخلقه فأحسن خلقه . بل ان تراث الامة ووحيتها الذي نعتر به جوهره التقدم ، فالوحي يتقدم من مرحلة الى مرحلة ، والشريعة تتقدم ، ففيها الناسخ والمنسوخ ، والامة تتقدم بتجديد دينها على رأس كل مائة سنة ، والا فما الحكمة من الاجماع ، اجماع كل عصر ، ومن الاجتهاد ، اجتهاد كل فرد ؟

أما لا مبالاة الناس وفتورهم فهي ترجع الى فقدان الوعي بالقدرة على الفعل ، والى أنه لا فاعل حق إلا الله وأن ما دونه هو فاعل بالمجاز . كما يرجع الى الايمان السلبي بالقضاء والقدر والى انتظار الفرج . وبالتالى يمكن اعادة الاختيار بين البدائل ، وتغليب خلق الافعال ، وحرية الانسان ، وقدرته على الفعل والاختيار ، وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، وأن كل نفس بما كسبت رهينة ، وأن كل انسان قد ألزم طائرته في عنقه ، وأن الانسان خليفة الله في الأرض ، وأن الأمانة قد عرضت على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها انسان ، وأن الأرض يرثها العباد المتقون ، وأئنا خير أمة أخرجت للناس ، لها مكان الصدارة ، ومؤهلة بخصائصها للقيادة .

وتجزئة الامة وتفقتها وتشيعها أحزابا انما ترجع في حقيقة الأمر الى أنه قد استقر في وجداننا القومى حديث الفرقة الناجية « ستفترق أمتي الى ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار الا واحدة ، هي معاليه أنا وأصحابي » دون باقى الاحاديث التى تثبت الخلاف في الرأى مثل « اختلاف الأئمة رحمة بينهم » ، وتقر التعدد مثل أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم . فأصبح وجداننا القومى احادى الطرف بعد القضاء على المعتزلة وانتصار الاشاعرة ، وبعد الهجوم على العلوم العقلية وانتصار التصوف ، وبعد اخراج ابن رشد من وعينا القومى وبقاء الغزالي واستمراره الى اليوم . اعادة البدائل اذن تعيد التوازن الى وجداننا القومى . والتعدد أحد مظاهر الوحدة ، فالله واحد ، والامة

واحدة ، وبالتالي كانت مهمة التوحيد كاسم فعل هو توحيد الأمة ،
وحمايتها من التجزئة في اطار من التفرد والاختلاف^(١٠) .

وعلى هذا النحو تتحقق الوحدة العضوية بين الأصالة والمعاصرة ،
وتلبي احتياجات الأمة في لحظتها الراهنة . وهي مهمة جيلنا دون
دعالية أو اعلان أو انتهازية أو ذرائعية بل كتصور علمي للواقع ،
وكموقف شريف تجاه مصير الأمة ، وعلى هذا النحو تستمر النهضة ،
وتتأصل جذورها ، وتحقق أهدافها . وقد بدأنا منذ القرن الماضي ،
ويبدو أنها لم تكتمل بعد بالرغم من جهود مضيئة لعدة أجيال .

(١٠) أنظر « الجذور التاريخية لازمة الهوية والديمقراطية في وجداننا المعاصر » الاستاذ
المعروف ، يناير ١٩٧٩ ، الفصل الثاني ، الدين والتجديد للثقافة .

نحن والتغيير

نحن هذا الجيل^(١) الذي يبحث له عن دور يقوم به في مرحلة تاريخية محددة والذي مازال يرى دوره اما في الرجوع الى الماضي واعادة تأسيس عصرنا الذهبي واما في استباق المستقبل وتكوين دولة علمية اشتراكية واما في القيام بثورات عربية لا تقوم الا لكي تنعثر ، تنفصل شعاراتها عن واقعها ، وتكتفى بأن تعيش في الحاضر مقطوعة الصلة بين ماضيها ومستقبلها . نحن هذا الجيل الذي عاصر ثلاث هزائم متتالية فاذا حاول تجاوزها مرة عصفت به الالعب السياسة وتم حصاره بين خيانات القيادات وعجز الشعوب ، نحن هذا الجيل الذي مازال به الرمق ، ومازال يرضى بتحمل مسؤولياته واعطاء شعوبنا كشف الحساب والذي لم ييأس بعد من امكانية اقللة الثورات العربية من عثرتها بعد أن دب فيه روح الأمل اثر الثورة الايرانية العظمى التي بينت له أن مشروعنا القومي الذي صغناه لمعاداة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية والرجعية ولتحقيق الحرية والاشتراكية والوحدة مازال مشروعنا شرعيا لشعوبنا لولا أن تنقصه تجذير جماهيرنا له وربطه بعقائدها وان لم تنقصه الزعامة .

والتنوير هو ما نشعر بأننا تركناه بعد أن بدأنا في القرن الماضي ، وبعد أن أردنا أن نستبق الأحداث ونعيش أحلامنا وكأنها واقعنا ، فتصورنا أننا جيل الثورة وأن مراحل الاحياء والاصلاح والنهضة قد ولت وانتهت ، وأننا الجيل الذي سيحقق امال الأمة العربية من حرية واشتراكية ووحدة . ثم اكتشفنا بعد هزائمنا المتتالية أن التخلف ليس في النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحدها بل في طريقة تصورنا للعالم وفي قوالبنا الذهنية ومكوناتنا النفسية . واننا مازلنا

تضاييا عربية . السنة السادسة ، العدد الثالث ، حوز/يوليو ١٩٧٦ .

(١) التي هذا البحث في صيغة مختصرة باللغة الفرنسية في المائدة المستديرة التي عقدت بالمغرب بين ٢ - ٨ ابريل الماضي من « التراث والتحرر » التي نظمتها الاتحاد الدولي للجمعية الفلسطينية بالاشتراك مع الجمعية الفلسطينية للتربية . انظر تقريره مفصلا من هذه الندوة بعنوان « من التراث الى التحرر » في مجلة العربي يونيو ١٩٧٦.

نريد ان نؤسس العالم الجديد بعقلية القديم في حين ان الثورة لا تحدث الا في الذهن أولا . ولما كان التنوير يعنى قدرة الانسان بعقله على التصدى للقديم ، وتمسكه بحريته في الفكر وفي السلوك ، ومطالبته بنظام ديموقراطى يقوم على الحرية والمساواة ، شعر جيلنا بأن تحديد صلته بالتنوير وجعل مهمته منه يكون أقرب الى وضع السؤال الصحيح : أين نحن من قضية التنوير الآن ؟

ولكن أى تنوير نقصد ؟ هل هو التنوير المعروف في القرن الثامن عشر في الغرب والذي بدأ في ألمانيا على أيدي هردر وكانط ولسنج ومندلسون ، وفي فرنسا لدى فولتير ومنطسكيو ودالمير وديدرو وفلاسفة دائرة المعارف الفلسفية بوجه عام وفي أمريكا عند توماس بين وفي وثيقة اعلان الاستقلال ، وفي ايطاليا عند فيكو خاصة وان مفكرينا في القرن الماضي قد تتلمذوا على أيديهم ، فقد كان الطهطاوى في نهاية الأمر أبنا لمبادئ الثورة الفرنسية ؟ أم هل التنوير المقصود هو ما بدأه مفكرون في القرن الماضي وعلى رأسهم الطهطاوى والليبراليون بوجه عام ، والأفغانى والمصلحون الدينيون ، وشميل والعلمانيون ، فقد وقف كل فريق موقفا نقديا من القديم ، وان اختلفت البواعث والأهداف ، وحاول تأسيس المجتمع الجديد على أساس من العقل والعلم والحرية والديموقراطية ، وبالتالي تكون مهمتنا هو اكمال مابدأه الجيلان أو الثلاثة أجيال الماضية ؟ أم هل التنوير هو ما بدأه المعتزلة القدماء الذين عرفوا باسم « المفكرون الأحرار » في الاسلام والذين ظهرت على أيديهم أفكار العقل ، والحرية ، والمائية ، والمصلحة ، والشورى ، والعمل ، والاستحقاق ، وبالتالي تكون مهمتنا هي احياء التراث الاعتزالى بعد أن عاش مائتى سنة قضت عليه المحنة الى أن هدم الغزالى العقل تماما لحساب الذوق ، ولم تنفع بارقة ابن رشد في ردأ الصدع ، فسادت الأشعرية المنتصرة بعد أن أصبحت العقيدة الرسمية للدولة السنية ، وازدوجت بالتصوف فساد الموروث على عقولنا أكثر من ألف عام حتى بدأ فكرنا الحديث منذ القرن الماضي ينحو نحو الاعتزال من جديد ان لم يكن في التوحيد بل على الأقل في العدل ، وبالتالي تكون مهمتنا

هي احياء التراث الاعتزالي من جديد حتى ندخل في معارك التنوير من داخلنا ، وكأن التخلف ما هو الا عارض في حياتنا ؟ أم أن التنوير الذي نوده ما هو الا احدى متطلبات عصرنا ، يفرضه الواقع العربى ثم يشير علينا باستلزام التنوير العربى نظرا لتشابه ظروفنا معه أو باستثناف تنويرنا الذى بدأناه فى القرن الماضى أو باعادة الاختيار بين الاشعرية السائدة والاعتزال المعزول أو بالتعبير عن متطلبات واقعا العربى مستلهمين حاجات شعوبنا ومدافعين عن مصالحها العامة ؟

وبصرف النظر عن المصدر التاريخى للتنوير فان هذه المحاولة تهدف الى رصد المفاهيم الاساسية لأية فلسفة تنوير بصرف النظر عن نشأتها فى مرحلة تاريخية معينة فى حضارة محددة . ويمكن ايجاز هذه المفاهيم فى ستة : العقل ، والحرية ، والانسان ، والطبيعة ، والمجتمع ، والتاريخ .

١ - العقل :

حددت فلسفة التنوير فى الغرب ثلاث وظائف للعقل . فهو اما العقل الضرورى الخالص الذى يضع المقدمات وينتهى منها الى النتائج ، وهو العقل الرياضى الاستدلالى الذى بدأه ديكارت وسار فيه ليبنتز واسبينوزا والذى سماه أيضا المعتزلة الأوائل البديهيات أو البداءات أو الأوليات أو النظر واعتبروه أول الواجبات على المكلف . واما عقل حصى يتعامل مع العالم الخارجى من خلال التجارب الحسية ، وهو عقل استقرائى يقوم على التحليل الكمى للظواهر ، وهو العقل الذى سارت فيه المدارس الانجليزية وعلى رأسها لوك وهوبز وهيوم ، وهو أيضا العقل الذى استعمله علماء أصول الدين القدماء وسموه المخرجات أو المشاهدات أو الحسيات والذى سماه علماء أصول الفقه السبر والتقسيم والبحث عن العك و تقسيم العك الى مؤثرة ومناسبة وفاعلة يناط بها الحكم . واما عقل حدسى يدرك الحقائق ادراكا مباشرا بلا اعمال نظر أو اقامة برهان وهو العقل الذى بدأه ديكارت أيضا حتى

أصبح مطلب البداهة والوضوح والتميز أقصى ما يميز التنوير ، وهو العقل الذى كان يلجأ اليه القرآن فى مطالبته المؤمنين بالنظر والتأمل ، العقل الطبيعى أو النور الفطرى ، أو الفطرة التى فطر الناس عليها أو صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ، وهو العقل الذى استعمله الفلاسفة والفقهاء والذى سماه الصوفية البصيرة أو الرؤية أو الكشف أو الذوق •

فأين نحن من هذه الاستعمالات الثلاثة للعقل ؟ ان العقل الاستدلالى لدينا فى حياتنا العامة لا ينتهى من مقدماته الى نتائج متسقة معها ، فإذا كانت المقدمات مثل اسرائيل اغتصبت أرض العرب فإن النتيجة تكون « تحرير الأراضى العربية » أو « الاستعداد لاسترداد الأراضى المحتلة » ولكننا نذكر المقدمات ولا ننتهى الى نتائج مستمدة منها • ومن ثم غاب الاستعمال المنطقى للعقل • وقد نستعمله استعمالا سوريا خالصا بمعنى الاقتصار على الشعارات كمقدمات والانتهاء منها الى شعارات اخرى كنتائج دون أن نمس الواقع العلمى خشية منه أو عجزا عن تغييره ، وبالتالي ظل العقل فينا قائما لا مستقر له ولا وطن • أما العقل الحسى فقد غاب أيضا فى وجداننا المعاصر اذ أننا لا نقيم استدلالاتنا على التحليلات الاحصائية الكمية ، ونكتفى بمبادئ كيفية عامة تعصى على السيطرة والاحكام • فإذا كان سكان اسرائيل مثلا ثلاثة ملايين نسمة والعرب أكثر من مائة مليون فإن المعركة تفرض أن نضع تحت السلاح ثلاثين مرة أكثر مما تضعه اسرائيل • فى حين أننا فى كل حرب مضت كانت اسرائيل تضع أكثر مما نضعه تحت السلاح • وإذا كان الدخول القومى فى مصر مثلا أربعة بلايين جنيه سنويا وعدد سكان مصر حوالى أربعين مليوناً فإن نصيب كل فرد من الدخول القومى يكون حوالى مائة جنيه سنويا ومن ثم يستحيل وجود طبقة من الأغنياء فى مصر أو يستحيل وجود نظام اجتماعى يسمح بتفاوت طبقى • ومن ثم غاب العقل الحسى من حياتنا وأصبحنا نفكر فى جانب والواقع الحسى فى جانب آخر وكأننا لا نفكر

بعبوننا • أما العقل الحدسي الذي يدرك الحقائق الواضحة المتميزة
فأنه تحول لدينا الى عقل اشراقي والى نور يقذفه الله تعالى في القلب
والى واردة أو كاشفة أو بارقة أو مدد من السماء الى آخر ما سماه
الصوفية في مصطلحات العلم اللدني • فالزعيم ملهم ، تأتبه الأفكار
فجأة وهو يطل من فوق قمم الجبال أو بعد صلاة الاستخارة
أو بالتوجه الى الله في دعاء حار ، في جلاب أبيض ، وفي يده مسبحة ،
وعلى شفتيه تمتمات • ومن ثم ضاعت في حياتنا المعاصرة وظائف العقل
الثلاث التي حددها التنوير • وجعلنا العقل نوعا من الالهام الذي أبطله
علماء أصول الدين القدماء كما أبطلوا التقليد والامام المعصوم كمصدر
من مصادر المعرفة •

والحقيقة أننا تركنا ما بدأناه في القرن الماضي من دعوة الى
أعمال العقل والنظر سواء في حركات الإصلاح الديني حيث ركز
محمد عبده خاصة على استقلال العقل وقدرته على ادراك الحقائق •
أو في الدعوات العلمانية التي رأت وظيفة العقل الأساسية في نقد
الموروث والتوجه الى كل ما لا يقوم على برهان بالنقد والتفنيد والكشف
عما في حياتنا العامة من أشباح وأساطير وأوهام وخرافات • أو في
الدعوات الليبرالية التي كان العقل فيها مناطا للتحديث ودعوة
لحقو الأمية ، وتأسيس مناهج التربية الحديثة • كما أننا تركنا مواطن
القوة في تراثنا القديم حيث أجمع علماء أصول الدين على البدايات
العقلية كمصدر للمعرفة وحيث أجمع المعتزلة والفقهاء على أن العقل
أساس النقل ، وأن من يقدر في العقل يقدر في النقل • وحيث جعل
الاصوليون العقل أو دليل الاستصحاب مصدرا من مصادر التشريع ،
وحيث جعل الفلاسفة العقل مرادفا للوحى ، فوضعوا الفيلسوف
بجوار النبي • بل وجعلوا الفلسفة أعلى من النبوة حيث أن العقل
أسمى من الخيال ، يدرك الحقائق مباشرة في حين يدركها الخيال
بالتشبيه والصورة • ثم اخذنا مواطن الضعف في تراثنا القديم حيث
كان النقل مازال مصدرا من مصادر المعرفة عند علماء أصول الدين

وحيث كان النقل أساسا للعقل عند الحشوية والأشعرية ، وحيث كان العقل في حاجة الى وصى أو نبي أو ولى عند الصوفية ، وحيث كان العقل في أسمى وظائفه عقلا اشراقيا متصلا بالعقل الفعال ، ترتسم فيه العلوم ، وتنقش فيه المعارك كما هو الحال عند الفلاسفة . تراجع العقل في حياتنا المعاصرة ، وظل معدوم الأثر ، عاجزا عن أن يقترب من أى موضوع خاصة تلك التى وضعها المجتمع أمامنا وكأنها مقدسات أو محرمات لا يجوز الاقتراب منها أو تناولها : الله ، والسلطة ، والجنس ، واتهمنا كل من يعمل عقله بالكفر والالحاد . لن نصل الى عصر التنوير الا اذا جعلنا للعقل سلطانه دون سلطة الكتاب أو سلطة التقاليد الموروثة أو سلطة الحكام القائمين . فاما العقل الذى يملك كل شئ . ويطلب البرهان والدليل واما الخوف والعجز والتسليم والخضوع .

٣ - الحرية :

قامت فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر فى الغرب للتأكيد على حرية الانسان فى التفكير والتعبير والايمان واختيار النظم السياسية ، فأصبحت الحرية أول مبدأ من المبادئ الثلاثة التى نادى بها الثورة الفرنسية . تتمثل الحرية أساسا فى البحث والاجتهاد دون قبول أى شئ دون أن يعرض على الانسان فيقره أو ينفيه . لم يعد الانسان ملزما بقال أرسطو أو قال الكتاب أو قال الأمير بل بما يراه هو بنفسه نتيجة لبحثه الحر واعتمادا على جهده الخاص بعد أن اكتشف زيف التقدم وخطأ الكتاب ونفاق الحكام ودفاعهم عن مصالحهم الشخصية والتضحية بمصالح البلاد . وقد تمثلت حرية البحث فى فلسفة التنوير فى عبارة لسنج المشهورة : « والله لو وضعوا الحقيقة فى يمينى والبحث عن الحقيقة فى يسارى لاخترت يسارى » (٢) . ثم أتت حرية المواطن تعبيرا عن حرية الفكر ، وتم قهر التعصب الدينى

(٢) انظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار النهضة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .

والتسلط السياسى ، والنظام الملكى ، واقطاع الأمراء^(٣) من أجل إقامة نظام آخر سماه اسبينوزا « مواطن حر فى جمهورية حرة » .
ولكننا فى تاريخنا الحديث يبدو أننا انشغلنا كثيرا بمقاومة الاستعمار وناضلنا من أجل استقلال البلاد ضد الاحتلال والسيطرة الأجنبية ، فأصبحت الحرية لدينا تعنى التحرر من الاستعمار ومن أذنا به أى من الحكام والأمراء الذين يدينون له بالولاء . ولم نركز كثيرا على حرية التفكير ، وعلى حق كل فرد فى الاختيار بين البدائل ، وضرورة البحث المنظرى دون أية أفكار أو عقائد مسبقة . وما زلنا نعتمد على حجة السلطة ، سلطة الموروث أو سلطة النظم القائمة . وما زلنا نرى أن الحقائق كلها قد أعطيت لنا سلفا فى كتاب علينا أن نفهمه ونستخرج منه حلول المشكلات الحاضرة وأسرار العلوم فى المستقبل ، وأن دورنا لا يخرج عن دور المهمشين الشارحين العارضين المتلقين ولا يتجاوزه الى دور الخالقين المبدعين المكتشفين الواضعين .

أما فيما يتصل بحرية الافعال ، وحرية المواطن فى اختيار نظم الحكم ، فافننا صرنا جميعا أشعرية طبقا لعقيدة الدولة السفينة الرسمية أى أن التوفيق أو الخذلان من الله ، وأن الله هو الذى يتحكم ليس فقط فى أفعال الانسان الخارجية بل فى أفعال الشعور الداخلية من ايمان أو كفر ، طاعة أو معصية ، هداية أو ضلال ! وأن الانسان ليس لديه قدرة على الفعل حتى يتهيأ له ، ولا مع الفعل حتى يؤتبه ، ولا بعد الفعل حتى يكون مسئولا عنه ، ولكن الله يخلق له ساعة الفعل قدرة يمكنه بها أن يأتى بالفعل ، نهازا للفرص ، وتابعا للقدرة الالهية على ما هو معروف فى نظرية الكسب الأشعرى . فتوقفت حرية الافعال كلها على خلق الإرادة الالهية للقدرة فيما ساعة الفعل ، وبدونها لا يمكن للانسان أن يكون صاحب أفعاله ! أما الصوفية فقد أسقطوا تدبير الانسان كلية ، فالانسان لا يكون كاملا الا اذا تخلى عن أفعاله حتى يفعل الله فليته

(٣) انظر كتابنا : اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الفصل العشرون ، الطبعة الثانية ، الترجمة المصرية ، ١٩٧٨ م

ما يشاء • ثم تركنا مظاهر القوة في تراثنا عند المعتزلة في تأكيدهم على حرية الأفعال • وان للإنسان قدرة قبل الفعل حتى يتهيأ له ويدبر أمره ويخطط له ، ومع الفعل حتى يأتيه دون انتظار مدد من الخارج ، ويعد الفعل حتى يكون مسئولا عن أعماله في التاريخ أمام الأجيال القادمة • وللإنسان قدرة على الاختيار بين الممكنات ما دام له عقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح تمييزا موضوعيا بناء على المصلحة والمفسدة أو النافع والضار •

أما نظمنا السياسية والاجتماعية فانها ما زالت دون الحرية بكثير ان لم تكن معارضة لها تماما نظرا لما تقوم عليه من تسلط وارهاب • صحيح أننا حصلنا على استقلال البلاد ، وتحررنا من الاستعمار الأجنبي ، ولكننا لم نحصل على حرياتنا السياسية في النظم القائمة ، وما زلنا نعانى من أزمة الحرية والديموقراطية في حياتنا المعاصرة • وهى ليست أزمة وليدة من بعض القوانين أو الدساتير المقيدة للحريات بعد الاستفتاءات الشعبية عن سلب الناس حرياتهم في التعبير والحركة ولكننا ناتجة عن قوالب ذهنية موروثه تقوم أساسا على سلطوية التصور ، وان الكون كله مرتب على درجات بين القمة والقاعدة ، تأتي السلطة من القمة وما على القاعدة الا الطاعة والتفويض • القمة الأمر ، والقاعدة الأمور • وكل مرتبة عليا من مراتب الهرم تكون بمثابة قمة بالنسبة الى المرتبة الى دونها • ومن هنا ينشأ المجتمع التسلسلى أو البيروقراطى الذى يقوم على عدم تساوى الأطراف بين الأمر والمأمور ، مجتمع السيد والعبد ، الرئيس والمرؤوس ، الياقة البيضاء والياقة الزرقاء • ان مجتمعاتنا الحالية ما زالت دون المجتمعات التى تقوم على الحرية وان نظمنا الحالية أيضا ما زالت دون النظم التى تقوم على الديموقراطية ، ومن ثم فنحن دون التنوير ، ولن نلحق بعصر التنوير الا بطل أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ، والقضاء على سلطوية التصور الى تصور آخر يقوم على التساوى بين الأطراف (٤) •

(٤) انظر مقالنا "الجنود التاريخية لازمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر" • المستقبل العربى - يناير ١٩٧٩ • الجزء الثانى "الدين والتحرر الثقافي"

٣ - الانسان :

ورثت فلسفة التنوير في المغرب كل منجزات العصور الحديثة فيما يتعلق بالانسان كبؤرة جديدة تركز على الحضارة الغربية بعد أن كانت مرتكزة على الله في العصر الوسيط . ففي القرن الرابع عشر بعد عصر احياء الآداب القديمة ، ومن خلال الأدب تم اكتشاف البعد الانساني للحياة . ثم جاء الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر لمؤكد حريه انسيحي ، وصلته المباشرة بين الانسان والله دون توسط للكهنوت ورجال الكنيسة ، وحقه في التفسير الحر للكتاب دون ما سلطة . وحددت الايمان في قلبه في لحظة زمنية وبالتالي ظهر الانسان في مقابل الله والسلطة الكهنوتية . ثم جاء القرن السادس عشر عصر النهضة حيث ظهرت النزعة الانسانية عند اراسموس ، وأصبح الانسان بمقله وارادته وحياته ووجوده محورا للكون . ثم أتى القرن السابع عشر ليضع الأنا أفكر كبداية للمنهج كبؤرة للكون يتم من خلاله نسيج كل شيء ثم تفجر هذا الأنا أفكر في فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في ظهور الانسان كمواطن في دولة ، حر الفكر ومستقبل الارادة . ومن ثم ظهر الانسان في فلسفة التنوير بعد نضال دام حوالى أربعة قرون من الزمان . وما زالت الحضارة الغربية تفخر حتى الآن على غيرها من الحضارات بأنها ذات النزعة الانسانية ، وبأنها الوحيدة التي اكتشفت الانسان كبعد أنطولوجي .

وقد بدأنا منذ القرن الماضي في الاقتراب من الانسان ولكن دون أن يكون بؤرة للكون ومحورا للوجود . فقد كان الانسان في فكرنا الديني الاصلاحى الأخير ملحقا بالأمة وبالجامعة وبالشعب من ناحية وبالله من ناحية أخرى ، وكان في فكرنا العلمى العلماني الحديث ملحقا بالطبيعة وبالتغير وبالمادة الحسية ، وكان في فكرنا الليبرالى ملحقا بالدولة وبال دستور وبالقانون . فلم يستطع فكرنا الحديث بكل روافده اكتشاف الانسان كبعد مستقل عن الجماعة وعن الطبيعة وعن الدولة . وقد كان من الطبيعى ان لا يستطيع ذلك ، وذلك لأن تراثنا القديم أيضا

لم يجعل الانسان بؤرة الحضارة • بل كانت حضارتنا مركزة حول الله وليس حول الانسان • ففي علم أصول الدين ظهر الانسان الكامل ولكن في صورة الله • فتصورنا الله على انه ذات وصفات وافعال مع ان الانسان هو الذات والصفات والأفعال • وتصورنا الله على أنه عالم وقادر وحى يسمع ويصبر ويتكلم ويريد مع ان الانسان هو العالم القادر الحى الذى يسمع ويصبر ويتكلم ويريد • وهكذا أعطينا الله صفات الانسان في لحظات عجزنا • والهنا ما لم نستطع تحقيقه بالفعل في حياتنا الدنيوية (٥) •

أما الفلسفة فقد انقسمت الى ثلاثة أقسام : منطق وطبيعيات والمهيئات • فالمنطق آلة تعصم الذهن ، أى ذهن ، من الخطأ • ويتحدث لا الى الفرد بل الى الفكر المجرد ويقضياه الصورية الخالصة ، والطبيعيات تحليل للعناصر الأربعة ، بسائطها ومركباتها • والألهيات وصف للموجود الأول وصفاته • أما الانسان فلا وجود له الا من حيث هو بدن ومن ثم فهو موضوع طبيعى أو من حيث هو نفس أو عقل يتصل بالمعقل ومن ثم فهو موضوع الهى ولكن لا يوجد مبحث مستقل للانسان الذى لا هو بالانسان الطبيعى ولا هو بالانسان الالهى ، الانسان الفرد من حيث هو حياة ووجود وزمان • أما التصوف فقد عرف الانسان من حيث هو قلب أو ذوق أو عاطفة أو انفعال أو تجربة أو حال فى البداية حتى ينتهى به المطاف الى الفناء كلية عن ذاته فى الله بالرغم من محاولات اقبال فى استرداد الذاتية وأثبتها للانسان خاصة وأن « خودى » أى الذاتية هى من نفس المصدر «خودا» أى الله • أما فى أصول الفقه فقد عرف الانسان من حيث هو مطبق للأوامر مجتنب عن النواهى ، الانسان الذى تظهر الشريعة حية فى حياته • صحيح ان الشريعة تقصد الانسان ولكن فى وعينا للشعبي أصبح الانسان هو الذى يقصد الشريعة (٦) •

(٥) انظر مقالته « الافتراق الجيني عند فيويناخ » عالم الفكر ، يونيو ١٩٧٦ ، دراسات فلسفية ، ص ٣٦٣ - ٤١٥ ، الأجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
(٦) انظر مقالته « ١٣٤١ طلب مبحث الانسان فى مراثة القديم » قضايا عربية ، أكتوبر ١٩٧٨ ، دراسات اسلامية من ٣٩٢ ، ٤١٥ ، الأجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

وهذا هو السبب في أن انظمتنا المعاصرة كلها قد جانبها التوفيق فيما يتعلق بقضية الانسان بالرغم من رصد ملايين من الجنيهاات من أجل « إعادة بناء الانسان المصرى » في الجامعات المصرية بتوجيه من السلطات . فانظمة الحكم لدينا لا تعترف بحق الانسان كفرد في التعبير أو في الممارسة كما أن أنظمتنا التعليمية لا تهدف لإنشاء الفرد المتميز المستقل الخالق المبدع بل تجعله نسخة من الآخرين ، متكررة بالآلاف ، يستبدل كل منهم بالآخر . ومرافقتنا العامة لم تقم على أساس من احترام كيان الفرد بل الزمرة ، والحشر ، والكتلة المتراسة من اللحم البشرى . وطرقنا لم تمهد من أجل الحرص على حياة الانسان كقيمة مطلقة بل قد يتعثر في حفرة ، أو يقع في بالوعة ، أو تسقط عليه حجارة من منزل ، أو تدهمه عربة . وسجوننا ومعسكراتنا وجيوشنا وتجمعاتنا كلها لم تقم على الانسان باعتباره كائنا موجودا وكان أن يكون الفرد منا انسانا أو الانسان منا فردا نوعا من الرفاهية والترفيه لا يمكننا دفع ثمنه . فطالما لا ترتكز نظمتنا المعاصرة على الانسان ، وطالما لم يصبح الانسان ثورة في وعينا ومحورا في الكون ومركز تصورنا للعالم سينظل قاصرين على بلوغ مرحلة التنوير . وما أسهل أن نصل اليها من خلال الامانة التى يحملها الانسان وخلافتة في الأرض « أنا عرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » وأيضا « يا آدم أنا جعلناك في الأرض خليفة » . ولكننا حتى كتابنا الذى يمد وعينا القومى باتجاهاته تركنا يؤرثه وأخذنا هوامشه .

٤ - الطبيعة :

وضعت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر الطبيعة باعتبارها طبيعية مادية تدرك بالحوس وتحكمها قوانين مطردة يمكن للانسان معرفتها والتنبؤ بمسار الظواهر طبقا لما بعد أن كانت الطبيعة في العصر الوسيط مجرد مقدمة لله وسلم للوصول الىه أو مجرد حركة وامتداد يمكن التحكم فيها بالمعادلات الرياضية في القرن السابع عشر .

بل وأصبحت الطبيعة أيضا مقياسا لكل شيء ، فهناك الدين الطبيعي كأساس لدين الوحي ، وهناك العقل الطبيعي كميزان لعقل السلطة ، وهناك القانون الطبيعي كمقياس للقانون الالهي . أصبحت الطبيعة ملهمة في الشعر والأدب ، وكان « العود إلى الطبيعة » حركة تحرر في الفن ، وأصبحت غاية الفلاسفة هي توحيد الروح والطبيعة كما ظهر في المذاهب المثالية الألمانية . إن اكتشاف الطبيعة في فلسفة التنوير ليعيد اكتشافا للعالم والعودة إلى ملكوت الأرض بعد أن ظن الإنسان رانيا لمدة طويلة إلى ملكوت السموات .

وقد استطاع مفكرون العلمانيون في القرن الماضي وعلى رأسهم شبلى شميل الإيعاز بالطبيعة في صورة نظرية النشوء والارتقاء ثم تصور الحياة كلها على نحو طبيعي ، النفس ، والبدن ، والعمران ، والتاريخ ، والكون ولكن ظل أثره محدودا نظرا لارتباط هذا الإيعاز بالحضارة الغربية ، حضارة المستعمر الأجنبي ، وبأسماء أجنبية مثل هيجل ودارون وسبنسر وبشر وكومت ، والكل ليس مخزوننا نفسيا عند الجماهير ، فلم يتعد أثره بعض الحلقات المثقفة المسيحية التي رأت في ثقافة الغرب جزءا من ثقافتها الخاصة . ثم زاد الأمر تعقيدا معاداة الفكر الديني الإصلاحى المذهب الطبيعي . فقد كتب الأفغانى « الرد على الدهريين » لقتل المذهب الطبيعي الذى ظنه منافيا لنظرية الخلق وبالتالي فهو الحاد صريح على مستوى الكون ، وعدمية على مستوى الفلسفة ، وشيوعية على مستوى الاجتماع ، وكلها صور مختلفة للدهرية . وبالرغم من محاولات فرح أنطون تأصيل المذهب الطبيعي في تراثنا القديم عن طريق ابن رشد وابن طفيل ومحاولات اسماعيل مظهر فيما بعد تأصيله من خلال ابن عربى وأخوان الصفا وأبى العلاء المعرى وابن بشرى إلا أننا في وعينا القومى لم نكتشف بعد عالم الطبيعة .

ويرجع السبب في ذلك إلى أننا في تراثنا القديم كله قد أدنا الطبيعة وأخرجناها من بؤرة شعورنا الحضارى . ففي علم أصول الدين

وضعنا الطبيعة في مقولة الحادث دون القديم ، والعرض دون الجوهر ،
والممكن دون الواجب ، ومن ثم عشناها وهي خارجة عنا ، وهي لا تمثل
بالنسبة لنا أية أهمية . اذ كيف يهتم الانسان بالحادث والعارض ؟
وبالتالى لم نتحول اليها ، ولم نعتبرها مصدرا للعلم ، ولم نحاول
اكتشاف قوانينها ، وأصبحت في وجداننا سلبا مطلقا . وفي الفلسفة
جعلنا الطبيعة مكونة من مادة وصورة ، من جزئى وكلى ، من معلول
وعلة ، فقمسناها قسمين غير متكافئين ، فالصورة أعلى من المادة ،
والكلى أسمى من الجزئى ، والعلة أشرف من المعلول ، والنفس أبقى
من البدن . فذبحننا الطبيعة وقتلناها وفصلنا رأسها عن جسدها ، روحها
عن بدنها ، وأدنا الأقل شرفا وعشقنا الاكثر كمالا ، وحصرنا أنفسنا
بين الأدنى والأعلى ، فلا الأدنى عشناه ، ولا الأعلى حققناه . وفي
التصوف أدنا العالم ، وجعلنا اخراج العالم من دائرة الاهتمام شرط
النجاة ، فالعالم شر ونسيان ، والانسان فيه مجرد عابر طريق على
راحلة تنفق قبل الوصول الى غايتها .

وفي نفس الوقت تركنا مظاهر القوة في تراثنا حيث ظهر المذهب
الطبيعى . فقد كان هناك فريق من المعتزلة الأوائل يسمون بأصحاب
الطبايع وعلى رأسهم الجاحظ والنظام ومعمربن عباد وثمامة بن الأشرس
وبعض مجادلى الشيعة مثل هشام بن الحكم يقولون ببقاء الجواهر
والأعراض ، وبالمادة ، والذرة ، والكمون ، والفطرة ، والحركة ، ويردون
الى العالم اعتباره . ولكن المعتزلة كلهم بعد محنتهم في القرن الثالث وهجوم
الغزالى على العقل في القرن الخامس انزوى المذهب الطبيعى ولم يتأصلا
في شعورنا التاريخى حتى الآن . كما أن الفلاسفة تصوروا الطبيعية
حتمية تخضع لقوانين مطردة وثابتة . وعلماء أصول الفقه جعلوا المباح
أحد الاحكام الخمسة . ويعنى المباح ان يغيش الانسان وفقا للطبيعة ،
فوجود الشيء هو شرعيته ، وقد كان ابراهيم أبو الانبياء مؤسسا للدين
الطبيعى وهو الدين القطرى .

اننا لم نصل بعد في حياتنا المعاصرة الى مرحلة التتوير دون ان

نقوم بعود الى الطبيعة وليس بعود الى النص ، فالطبيعة مصدر العلم ، وموطن الانسان ، وعالم الممارسة ، ومكان البقاء . انفا حتى الآن نتصور الطبيعة لا تخضع لقانون ثابت ، وتوهم وقوع حوادث خارقة للطبيعة يوميا في حياتنا بتدخل الارادة الالهية . فعبور الجنود القناة تم بمعجزة ، وكان المعجزات لا تأتى الا في لحظات الانتصار وتختفى في أوقات الهزيمة ! مازلنا نرى ان اصلاح نظمنا الاقتصادية في حاجة الى معجزة ، وأن أية مشكلة تحدث في حياتنا لا حل لها الا المعجزة مع أن في التنوير كما هو الحال عند اسبينوزا ، ان المعجزة حادثة طبيعية تحدث وفقا لقانون طبيعي نجهله . ويتقدم العلم واكتشاف قوانين الطبيعة يمكن فهم جميع المعجزات لأن سنن الطبيعة هي صفات الله . ان عدم اكتشاف الطبيعة في حياتنا جعلنا ندين العالم أولا ثم نتكالب عليه ثانيا نظرا لحرماننا منه . ان غياب الطبيعة في وعينا هو الذي يجعلنا أبعد عن النظافة وأقرب الى سيادة القبح في حياتنا العامة وكأن النظافة والجمال لا ينالهما الا المترفون . ان سقوط الطبيعة من وعينا القومي هو الذي يجعلنا نعيش في عالم من الحرمان العلني والفساد السري مع ان العيش وفقا للطبيعة أكثر صراحة وصدقا مع النفس دون موارد أو نفاق . ان اكتشاف الطبيعة هو الذي سيحمي وعينا القومي من الوقوع اما في الروحانية الجوفاء أو في المادية الصماء .

• - المجتمع :

لقد قامت فلسفة التنوير في الغرب بعد تفجير العقل في المجتمع ، فظهر الاتجاه الاجتماعي ، ووضع الانسان مع الآخر على قدم المساواة . وقد ظهر هذا البعد الاجتماعي للتنوير في المبدئين الثاني والثالث من مبادئ الثورة الفرنسية : الأخاء والمساواة . وكتب روسو في نشأة اللامساواة بين الناس لدينا الملكية الخاصة وداعيا الى العودة الى الطبيعة ، يعيش الانسان فيها ولا يمتلك ، وبالتالي تظهر المساواة . وقد بدأت معظم الاتجاهات الاشتراكية في القرن الثامن عشر سواء كانت خيالية أو طوباوية أو خلقية أو دينية أو انسانية قبل

أن تصبح اشتراكية علمية بعد ذلك بقرون من الزمان • وظهرت
غلسفات التاريخ أيضا لتحديد قانونا لحركة الشعوب وتطور المجتمعات •
وقد ظهر في فكرنا الحديث هذا البعد الاجتماعي سواء من الفكر
الديني الاصلاحى عند الأفغانى بتركيزه على هضم الفلاحين حقوقهم
ومطالبته بحقوق العمل وبمحاولاته لتوحيد الأمة ، وتنوير الشعوب
الاسلامية • وهو الذى قال « عجبت لك أيها الفلاح تشق الأرض
بهأسك ولا تشق قلب ظالمك » ! وقد حاول الكواكبي أيضا في
« أم القرى » بحث أسباب الفتور في الأمة الاسلامية كما حاول
في « طوائف الاستبداد ومصارع الاستعباد » أن يبيث دعوته للحرية
ورفض صور الاستبداد ومظاهر الاستعباد ، أو في الفكر العلماني
الغربي عند شبلى شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف ونقولا حداد
وولى الدين يكن وسلامة موسى واسماعيل مظهر بالتركيز على قيم
الشعب والحرية والديمقراطية والاشتراكية ، أو في الفكر الليبرالي
الحديث خاصة عند الطهطاوى وتركيزه على مفاهيم الأمة ، والدستور ،
والحياة النيابية ، والشورى ، والقانون • وقد بلورت الثورات
العربية هذا التيار باتجاهها في النهاية اتجاها اشتراكيا يأخذ في الاعتبار
صفوف الفلاحين والعمال •

ولكن مازال وعينا القومى قاصرا عن ادراك مفهوم الجماعة
أو الشعب أو الأمة أو المساواة بين الجميع • وقد يرجع السبب في
ذلك الى غياب الفكر الاجتماعى في تراثنا القديم وسيادة الدولة
التجارية التى تقوم على النشاط الاقتصادى الحر والتوحيد بينها وبين
الدولة المسنية من ناحية والعقيدة الاسلامية من ناحية أخرى •
ولم تنتج ثورات القرامطة وثورات الزنج في هز اركان الدولة التجارية •
كما لم تنتج الفرق الاسلامية المعارضة سواء العلنية مثل الخوارج
أو السرية مثل الشيعة في صياغة فكر اجتماعى جماهيرى يمكن للمسلمين
بتبنيه • واقتصرت على اقامة جماعات اشتراكية منعزلة على اطراف المدن
وفي البياض لم يكن لها أى أثر على عامة الناس • وكان من السهل
على السلطة الجينية والسياسية ادانتها وتصنيفتها بعد اتهامها بالخروج

ويمحارية الله ورسوله ! وفي العقائد الأشعرية الموروثة لا نجد عقيدة اجتماعية . وأقصى ما نجده هو موضوع الامامة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يركز على الجانب السياسى ويوجه خصاص على صفات الحاكم وتنصيبه . وفي الفلسفة لم يرث عقيدة اجتماعية واقصى ما لدينا فى « الشفاء » هو حديث عن الأسرة والأحوال الشخصية أو عن المجتمع وضرورة النبوة فيه ثم التركيز على النبوة وصفات النبى مثل التركيز على صفات الحاكم وترك النظام الاجتماعى كله . كما نجد عند الفارابى حديثاً عن « المدينة الفاضلة » التى تقويم على التفاوت الطبقي طبقاً لمراتب الكون وطبقاً للقدرات الفردية ، يكون المفكرون فيها أعلى من العمال والفلاحين والصيادين ، وذلك لأن الفضائل النظرية أفضل من الفضائل العملية . فإذا ما ثار العمال والفلاحون أو خرج أى جزء من المدينة على هذا النظام الأبدى يجب بتره ولفظه خارج المدينة . وفى أصول الفقه ظهر البعد الاجتماعى فى العبادات والمعاملات وكأنها علاقات بين أفراد دون ظهور لمفهوم الجماهير أو حقوق الأمة . وإن حضرت الأمة فهم أهل الحل والعقد ، الخاصة ، ومهمتهم معرفية خالصة فى الاستدلال على الأحكام وليست مهمة عملية فى قيادة الجماهير . أما التصوف فباقتصر الجماعة فيه على علاقه الشيخ بالمريد ، علاقة بين فردين ، أو على الصلحة والسفر والسماع داخل الطريقة التى يترأس فيها الشيخ على جميع المريدين والذى يدين فيها المريدون للشيخ بالطاعة والولاء المطلق دون اعتراض أو حتى سؤال .

وقد تركنا مواطن القوة فى تراثنا القديم وفى كتابنا الذى يمد وعينا القومى بقوالبه الذهنية وبمكوناته النفسية . فالملكية فى الاسلام لله ، « والله ملك السموات والأرض » . وما بين يدي الإنسان وديعة عنده . له منها حق التصرف والاستثمار والانتفاع ولكن ليس له حق الاستغلال أو الاكتناز أو الاحتكار . وللذولة الاسلامية حق التأميم والمصادرة طبقاً للصالح العام . ووسائل الانتاج الجامعة لا تكون مطلقاً ملكية خاصة مثل الزراعة (الماء والكلأ) والصناعة (النار) . ويحرم الاسلام اكتناز

المال ودورانه بين يدي الأغنياء « كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم » . كما جعل للفقراء حقا في أموال الأغنياء « وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » . كما جعل المجتمع الاسلامى مجتمعا لا طبقيا طبقا للحديثين « ايما أهل عرصة فيهم انسان جائع تبرأ ذمة الله منه » أو « وأنا شهيد على أن عباد الله اخوانا » .

ولكننا حتى الآن مازلنا نرث الدولة السنية التجارية القائمة على النشاط الاقتصادى الحر ، ومازلنا نتخرج من الملكية العامة ، ونؤكد الملكية الخاصة ، وترفع أيدي الدولة عن التوجيه الاقتصادى ، ونريد تصفية القطاع العام ، ونتهم كل من يحاول اقامة المجتمع اللابىقى أو يحاول تذويب الفوراق بين الطبقات بأنه شيوعى ملحد : ولا عجب أن كان مصير ثوراتنا الاشتراكية الأخيرة أبشع أنواع الردة ، فقد ظلت الاشتراكية على مدى ربع قرن على هامش وعينا القومى فى حين ظل جوهره فى النشاط الاقتصادى الحر الذى ازداد قوة ليس فقط بما ورثناه من الدولة السنية التجارية ولكن بالتوحيد بينه والعقيدة الدينية اثر ما يروجه الغرب ، وما زلنا خاضعين لسلطانه ، من اتفاق الرأسمالية مع الدين وعداء الاشتراكية له . وطالما ظل وعينا القومى يسقط الجماعة من حسابه لحساب الفرد فاننا نظل دون مرحلة التنوير .

٦ - التاريخ :

وقد استطاعت فلسفة التنوير فى الغرب اكتشاف البعد التاريخى للانسان ، وأن التقدم هو جوهر الحياة وسنة الكون وقانون المجتمعات . فقد استطاع هرذر أن يحول العناية الالهية من فعل الله الى قانون لتقدم المجتمعات البشرية حتى وصولها الى مرحلة الكمال ، وهو التنوير . كما وصف كائط تطور الوعي من الغريزة حتى اكتماله فى العقل . ووصف لسنج تطور الانسانية وارتقاءها من مرحلة الطفولة ، مرحلة القهر والعقاب والحس ، مرحلة اليهودية ، الى مرحلة الصبا ، مرحلة الحب والحنان والعطف والمواساة ، مرحلة المسيحية ، الى مرحلة

الرجولة ، مرحلة العقل والحرية ، مرحلة التنوير . وسار كل فلاسفة التنوير في هذا التصور للانسانية على أنها رقي نحو الكمال ، ونحو الأفضل فأصبح التقدم نسيج الوعي الأوروبي^(٧) .

وقد حاولنا في فكرنا الحديث ادخال هذا البعد في وعينا المعاصر . فدعا الأفغانى الى الأخذ بمظاهر الرقى ، القوة والعلم ، وبين محمد عبده في « الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية » الصلة الوثيقة بين الاسلام والتقدم ، والنصرانية والتأخر . كما حاول مفكرون العلمانيون أيضا الحديث عن فلسفات التقدم وبيان أسباب التأخر ، ودعوا جميعا الى الأخذ بمظاهر المدنية الحديثة حتى تتقدم مجتمعاتنا . كما بين مفكرون الاجتماعيون ابتداء من الطهطاوى أصول التقدم في المجتمعات الحديثة ضاربين المثل بدولة محمد على وكيفية تأسيس الدولة الحديثة . ولكن ظل مفهوم التقدم غائبا عن وعينا القومي ، وظل يقوم على « قانون القهقري » أى أن التقدم يتم الى الوراء ، بالرجوع الى عصر مضى يكون فيه عالما ، وأن السلف خير من الخلف ، وأن الأولين لم يتركوا للأخريين شيئا وأن التاريخ يسير في خط منحدر الى يوم الدين طبقا للحديث المشهور « خير القرون قرني ... »

وقد يرجع السبب في ذلك الى أن تراثنا القديم لم يعطنا مفهوما واضحا عن التاريخ باعتباره تقدما بالرغم من كثرة المؤرخين . فقد أخرج علماء أصول الدين التاريخ من حيث هو تقدم من بيناء العقائد الاسلامية نظرا لسلطوية التصور الذى عبروا عنه باستثناء موضوع النبوة حيث يتم فيه ارتقاء ، ولكن من الماضي الى الماضي حيث تتوقف النبوة ويكتمل في آخر الأنبياء ، وموضوع المهاد حيث يتقدم الانسان من الموت الى البعث أى أنه تقدم من المستقبل الى المستقبل ، من الدنيا الى الآخرة ، ومن الأرض الى السماء ، ولكن الحاضر نفسه لا تقدم فيه باستثناء التوبة عن الذنوب . وفي الفلسفة غاب مفهوم التقدم

(٧) انظر كتابنا : صبح مدينة الجنتين البهري ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٤

كلية الا من ارتقاء في مظاهر الطبيعة سواء بين العناصر الأربعة أو بين النباتات والحيوان والانسان ، أو في مراتب العقل من المهيولاني الى المستفاد الى العقل بالفعل . ولكنه ارتقاء ساكن يقوم على المراتب المسلفى والعليا والانتقال الآلى من مرتبة الى أخرى دون حركة فعلية وارتقاء حيوى . وفي التصوف يرتقى الصوفى من حال الى حال ومن مقام الى مقام ، ولكنه ارتقاء الى أعلى وليس الى الأمام حتى يصل الى الغاية القصوى وهو الفناء . فهو ارتقاء وجداني داخلى متعرج وليس ارتقاء تاريخيا اجتماعيا مستقيما . صحيح أن النبوة ترتقى وأن الله يتجلى من الماضى الى الحاضر ولكن يحدث ذلك في نفس الصوفى ويفعل خياله ولا يحدث بالفعل في العالم من الحاضر الى المستقبل . وفي أصول الفقه ظهر نوع من المتقدم في مصادر الشرع الأربعة ، من القرآن الى السنة الى الاجماع الى القياس ولكنه تقدم في التشريع والاجتهاد والاستدلال وتكيف للنصوص واعادة تفسيرها بحيث تتفق مع الواقع وليس تقدا بفعل الشعوب وبحركة التاريخ ويتطور المجتمعات . كما ظهر في علم الحديث انتقال الخبر من جيل الى جيل ، ولكن ذلك لا يتجاوز تقدم الرواية في الزمان والحفاظ على المتن واحدا عبر العصور دون زيادة أو نقصان . فهو تقدم الثابت من خلال الزمان أى تقدم نقلة وليس تأدم حركة وتغير . كما حاول مؤرخونا وصف التاريخ باعتباره طبقات أو أجيال ، الواحد تلو الآخر ، ولكن ذلك تقدم بمعنى ثورات الخلف من السلف ، ومحصور في طبقة الصفوة ، علماء كانوا أو فقهاء ، وزراء كانوا أم أمراء . بك ان ابن خلدون عندما حاول في وصف تقدم المجتمعات انتهى الى التصور الدائرى وكأن المجتمعات لا ترقى الا لى تنهار ، وأعطى لذلك عمر أربعة أجيال . فالتقدم لا يستمر ولا يتراكم بك ينتهى ويبدأ من جديد .

ان وعينا القومى حتى الآن ، بالرغم من امكاناتنا المادية وحديث العالم كله الآن عن مستقبل هذه الأمة بعد انتصار الثورة الايرانية وبعد عظم ثرواتنا وامكانات تأثيرنا على مقدرات الشعوب في الشرق

والغرب على السواء ، حتى الآن لم يجعل التقدم نسيجه ، ولم يدرك التاريخ على أنه مراحل ، وأنه ليس الا مرحلة من مراحل تطور سابق وتطور لاحق . لقد استطاع وعينا الحضارى تكوين مرحلة بأكملها ، عصرنا الذهبى القديم فى حضارتنا القديمة التى بدأت واكتملت وانتهت على مدى سبعة قرون . ثم تلتها سبعة أخرى ، منها خمسة نشرح فيها ونلخص ، ونبقى على التراث ، وتحافظ عليه ان لم نستطع أن نزيد عليه أو نخلق مثله . ثم بدأنا فى القرنين الماضيين فقط النهضة من جديد . نحاول إيقاف خط الانهيار وبداية خط الارتفاع . وقد تكون أماننا خمسة قرون أخرى حتى تكتمل لنا دورة حضارية جديدة . طالما أن الشيوخ ما زالوا يرون الشبان أعداءهم ، طالما أن القدماء هم الذين لهم الخطوة والسطوة فى مجتمعاتنا ، وطالما أن المحدثين متهمون مدانون ، شيوعيون ، ملحدون ، خائنون ! وطالما أننا نصف الله بأنه قديم وليس جديدا ، وطالما أن أمثالنا العامة وشواهدنا تفضل القديم على الجديد مثل الجبن القديم « اللى فات قديمة تاه » فاننا نوقف تقدمنا بأيدينا ، نرى أن السكون أفضل من الحركة ، والثبات أفضل من التغير .

لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجا فى وعينا القومى الا اذا حولنا بؤرة حضارتنا من الالهيات الى الانسانيات ، والا اذا غيرنا علاقات الأطراف من الأعلى والأسفل الى الأمام والخلف ، أى الا اذا انتقلنا من الرأسى الى الافقى ، والا اذا تركنا الخلود وعشنا فى الزمان ، فالخلود لا يعطى سلفا بل يأتى نتيجة للعمل فى الزمان . الخلود أمانا وليس وراعنا ، الخلود امكانية وليس وجوبا .

نحن اذن ما زلنا دون التنوير ولكن التنوير أمانا ، مرحلة يمكن الوصول اليها . وهنا يمكن دور فلاسفة التنوير وامكانية تحريك الشعوب حتى تتدلع الثورة وتبقى بفعل الأجيال القادمة بعد أن نكون قد مهدنا لها الطريق .

من التـحـررات الى التـحـرر

نظمت الجمعية الفلسفية المغربية بالاشتراك مع الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية مائدة مستديرة في الفترة ما بين ٢ - ٨ ابريل الماضي بمدينة الرباط وفاس بالمغرب حول موضوعين : الأول « النقد الذاتي للفلاسفة » حيث يقوم بعض الفلاسفة بعرض أفكارهم عرضا نقديا أمام عدد آخر من الفلاسفة لتحديد مسارهم الفكري وتطورهم العقلي ، كتوع من الاعتراف أمام النفس بحضور الآخرين لتحديد قدر الفيلسوف . والثاني « التراث والتحرر » لتحديد الصلة بين القديم والجديد أو بين الماضي والحاضر أو بالتعبير الشائع بين الأصالة والمعاصرة .

والحقيقة انه لا رابط بين الموضوعين . فقد اختار الاتحاد الدولي الموضوع الأول لأنه يصدر كل عام مجلدا على عديد من الفلاسفة . وقد صدر حتى الآن أربعة مجلدات لم يحتو أي منها على مفكر عربي واحد من بين سبعة مفكرين أوربيين على الأقل في كل مجلد . في حين اختارت الجمعية الفلسفية المغربية الموضوع الثاني بالاشتراك مع الاتحاد الدولي . وهو موضوع يهم العالم العربي والعالم الثالث بوجه عام . تبدو النزعة الفردية على الموضوع الأول وتغلب النزعة الاجتماعية والحضارية والتاريخية على الموضوع الثاني وهو ما يميز بالفعل المجتمعات المتقدمة عن المجتمعات النامية . وسوف نركز على الموضوع الثاني ، الذي يشكل إحدى القضايا الحيوية التي تهم العقل العربي .

لم يقدم منذ البداية تحديد دقيق لمعنى « التراث » . فبينما ظنه البعض هو التقاليد والعادات والسلوك لاجتماع معين أي المعنى الاجتماعي الخالص ، ظنه البعض الآخر ، ومنهم كاتب هذا المقال ، التراث المكتوب أي الأعمال الأدبية (بالمعنى الواسع) التي تركها السلف في الفلسفة

والتصوف وأصول الدين والفقه • وهى العلوم العقلية النقلية ، أو فى علوم القرآن والحديث والفقه والتفسير وهى العلوم النقلية الخاصة ، أو فى علوم الرياضة والطبيعة والفلك والجغرافيا والتاريخ وهى العلوم العقلية الخاصة • وقد ظنه فريق ثالث التراث الشفاهى غير المكتوب والمجهول المصدر مثل الامثال العامة والقصص والاساطير والملاحم الشعبية التى مازلنا نردددها والتى مازلنا نستشهد بها والتى تمدنا بالقيم وانماط السلوك • وظل هذا اللبس قائما طيلة المؤتمر حتى استحال أحيانا الحوار بين المفكرين ، بالرغم من وجود بحث أولى عن معنى التراث (التقاليد) •

وقد ظهرت فى الندوة عدة اتجاهات فى معالجة هذا الموضوع نلخصها فى أربعة : الأول الاتجاه النظرى الخالص الذى يتناول الموضوع من الناحية النظرية خاصة فى العلوم الانسانية • الثانى ، الاتجاه التراثى سواء عند المفكرين الاوربيين أو العرب المسلمين الذى يغلب جوانب الايمان • الثالث ، الاتجاه الماركسى سواء كان انسلنيا أم عقلانيا عند بعض المفكرين من المجموعتين الأوروبية والعربية • والرابع ، الاتجاه التحررى الذى يمثله كاتب هذا المقال مع بعض المفكرين العرب •

١ — **الاتجاه النظرى** : وقد مثل هذا الاتجاه الاستاذ ريو من البعثة الفرنسية بالمغرب فى بحثه عن « ماذا تعنى التقاليد ؟ » • فقد فهم مصطلح Tradition بمعنى التقاليد الاجتماعية ، وتحدث عن معانيه المختلفة ووظائف التقاليد فى الحركة الاجتماعية ، دون أن يربط هذا الحديث بلحظة تاريخية معينة أو ان يعطى نماذج محددة فى مجتمعات بعينها ، وكان قضية التراث أو التقاليد لها حك نظرى مسبق بصرف النظر عن تطور مجتمعات بعينها فى لحظات تاريخية معينة • كما لم يبين الوظائف المزدوجة بل والمتعارضة للتراث أو التقاليد • فلا تعنى المحافظة على التراث والتمسك بالتقاليد بالضرورة نزع تراثية محافظة للتمسك بالقديم دون الجديد • وذلك انه فى لحظات ضياع الهوية القومية أو فى معارك التحرر ضد الاستعمار يكون التمسك بالتقاليد تأكيدا للهوية القومية التى

حاول المستعمر طمسها • فقد كان الحرص على اللغة العربية وتحفيظ القرآن والتمسك باللباس الوطني في الجزائر والمغرب عاملا مساعدا على مقاومة الاستعمار • كما أن التمسك بمجرد الطربوش الأحمر والزر الأسود والمسوك وإطالة الذقون وإطلاق البخور والنحر في عيد الاضحى عند المسلمين السود في أمريكا تأكيد للهوية ضد المجتمع العنصرى الأبيض • والأمثلة كثيرة في حرب تحرير فيتنام وفي اعتناء النظم الاشتراكية بالفنون الشعبية كعلامات مميزة للخصوصيات القومية للشعوب • وفي مقابل ذلك قد تكون هذه المحافظة في أنظمة رجعية أخرى وسيلة لتغليب الظاهر على الباطن ، والشكل على المضمون ، كما هو الحال في تلك الأنظمة التى تغالى في مظاهر التدين الخارجى في اللباس وإقامة الشعائر على المضمون الاجتماعى للدين حتى ينصرف الوعي من الجوهر الى المظهر ، ومن المضمون الى الشكل ، وهنا تبدو التقاليد قنعا للتستر والنفاق ووسيلة لايقاف أية حركة اجتماعية تنادى بالتغيير واتهامها بالكفر والالحاد لأنها تتجاوز المراسم والطقوس •

وقد حاول الاستاذ موتسوبولوس في بحثه عن « الجهل والأحكام المسبقة » بيان عدم معرفة الناس بمعنى التراث أو التقاليد وتحيزهم ضدها أو معها ولكن ظل الحديث نظريا خالصا دون ضرب أمثلة من مجتمعات بعينها •

٢ - الاتجاه التراثى : وهو الاتجاه التقليدى الذى دعا الى التراث القديم والمحافظة على التقاليد الايمانية للمجتمعات في المراحل الأولى من تطورها • وقد مثل هذا الاتجاه الاستاذ مرسىيه رئيس الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية وأستاذ الطبيعة والميتافيزيقا فى آن واحد وذلك فى بحثه « هل يؤدى التحرر الى فقد الاحساس بالمقدس ؟ » وكانت اجابته بالنفى ، وان التحرر لا يؤدى الى ضياع الشعور بالمقدس • وقد اعتمد فى تحليلاته على الطبيعة والوجود مستعملا ثقافته العلمية من أجل تحقيق أهدافه الميتافيزيقية وعلى رأسها الدفاع عن الدين وابرار مقولة المقدس فى شعور الانسان • فالانسان يتحدد بالتعالى أو المفارقة

على ما يقول المثاليون في تحديدهم مسار الوعي من الخارج الى الداخل
ثم من الداخل الى المتعالى •

وقد هاجمه العديد من المفكرين العرب من أن هذه النظرة قد
يحتاجها الغرب بعد أن سئم من عقلانيته وعلميته وعلمانيته وتقدمه ،
ولكن بالنسبة لنا في المجتمعات الناهضة فان التحرر لا بد وأن يقضى على
كل المحرمات التي تكمن في وعينا باعتبارها مقدسات و « تابوه » لا يجوز
لمسه أو تناوله أو الاقتراب منه مع أننا نفكر فيها ليل نهار بل ولا نفكر
الا فيها وهي ثلاث : الله ، والسلطة والجنس • وكلما زدناها تحريما
وتقديسا زاد احساسنا بها وتركيز وعينا عليها • وقد نشأت هذه
المقدسات في وعينا لاننا حرمانا منها ، حرمانا من التفكير الحر في الدين ،
وحرمانا من ممارسة السلطة وممارسة الديمقراطية ،
وحرمانا من الجنس والمحبة كسلوك طبيعي للانسان ، ولم نتصوره الا في
زوجة أو في مومس ، وأنكرناه كحق طبيعي • فالمقدس لا يعنى فقط
المحرم أو التابوه في مقابل الدنيوى بل قد يعنى العالم كله ، فالارض
المحتلة مقدسة ، والفقراء الجياع مقدسون ، وثروات المسلمين التي
تنهبها القلة المقدسة ، فالمقدس لا يعنى الآخرة بل قد يعنى الدنيا أيضا •
فاذا كان الغرب قد شبع من الدنيا واتجه الى الآخرة عن صدق أو نفاق
فان مجتمعاتنا النامية مازالت تتحسس طريقها الى الدنيا ، وتحاول
التحرر من تجميد المقدس في صورة كتاب أو مكان أو زمان أو شيء حتى
نتق في العالم وننشط فيه •

وقد سار في هذا الاتجاه كل الفلاسفة الأوروبيون بلا استثناء
ليبراليون أو ماركسيون مما يدل على ان البناء الحضارى للوعي يجب
الانتقاء المذهبي له • فقد قدمت الاستاذة باران فيال بحثا عن « حقوق
المستعيرين وواجباتهم » مبينة ان نمط المستعير هو المؤمن الذى يجب
الآخرين وليس المفكر الحر الذى قامت على اكتافه الثورة الفرنسية ،
والذى غالى في العقل فأنكر الايمان ، وتطرف في اثبات الطبيعة ، ونمى
ما بعد الطبيعة ، وآمن بالحرية والفردية والمسؤولية والمواطنة ، ورفض

الارادة الالهية المطلقة ومدنية السماء • وقد أفاضت في الشرح والتطويل والاعتقاس والاستشهاد حتى مل الجميع فكانت في واد والوعي العربي كله في واد آخر •

وقد شارك في هذا الاتجاه الاستاذ محبوب بن ميلاد من جامعة تونس على نحو نسبي في يحته « الاسلامي وحرية الفكر » • فبالرغم من انه أشاد بأعلاء الاسلام من شأن حرية الفكر وطلب النظر العقلي والبحث عن البرهان ، الا انه اعتبر الغزالي نموذج هذا الفكر الحر الذي يكون فيه العقل مدركا لحدوده ليفسح المجال للملكة أخرى غير العقل وهي البصيرة أو الايمان • وقد اقتبس كثيرا من نصوص الغزالي من « المنقذ من الضلال » ليعين حدود العقل لاثبات قيمة حرية الفكر في الاسلام !

٣ - الاتجاه الماركسي : وقد مثل هذا الاتجاه الاستاذ مركوفتش استاذ الفلسفة السياسية في جامعة بلجراد بيوغوسلافيا على نحو ليبرالي ، والدكتور مراد وهبه أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس على نحو عقلاني • فقد قدم الاستاذ مركوفتش بحثا بعنوان « انماط التحرر المعاصر ونظرياته » عارضا نوعا من ماركسيات القرن العشرين ، وهو الماركسية الليبرالية التي تجعل من الماركسية هدفا ومن الليبرالية وسيلة كما هو الحال عند سدني هوك في أمريكا أو عبد الله العروى في المغرب ومثل باقي ماركسيات القرن العشرين مثل الماركسية الوجودية عند سارتر ، والماركسية البنائية عند التوسر ، والماركسية البرجسونية عند جارودي ، والماركسية الهيجلية عند كوجيف • وقد بدت الماركسية الليبرالية عند ماركوفتش وكأنها نموذج مطلق للتحرر لكل المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية ومجتمعات العالم الثالث • فالمجتمعات الاشتراكية تنقصها النزعة الانسانية التحررية الفردية ، فتضحي بالحرية الفردية من أجل العدالة الاجتماعية • والمجتمعات الرأسمالية تنقصها النزعة الاشتراكية لانها تضحي بالعدالة الاجتماعية في سبيل الحرية الفردية • وأنظمة العالم الثالث ضحت بالاشتراكية والحرية معا فلا هي اقامت عدالة اجتماعية فوزعت الدخل القومي على

الطبقات الكادحة ولا هي حرصت على حرية الفرد وحقه في التعبير . ولم يحاول الاستاذ مركوفتش مواجهة الاعتراضات ضده بان هذا النوع من الماركسية الليبرالية هو ماركسية الطبقة المتوسطة أو تحريفية للماركسية العلمية ، وذلك لان مطلب الحرية ليس مطلب طبقة معينة ، وان كان المثقفون في كل مجتمع هم الحريصين على التمسك به . والغريب ان تأتي هذه المحاولة من خلال التجربة اليوغسلافية التي تقوم على استقلال الارادة الوطنية والتمسك بحرية القرار الوطني بالنسبة للمعسكر الاشتراكي . أراد الاستاذ مركوفتش مضاعفة الحرية حتى أصبحت الماركسية لديه مجرد نزعة انسانية تحررية اشتراكية يكاد يتفق على اهميتها كل المفكرين .

أما الدكتور مراد وهبة فانه قدم بحثا بعنوان « العقل والثورة » جاعلا العقل أساسا للثورة والنظرة العقلانية شرط التحرر ، فالعقل وحده هو القادر على ادراك العلاقات ليس فقط بين الوقائع المادية بل أيضا بين الظواهر الاجتماعية . فاذا ما حدث هذا الادراك وقعت الثورة . وقد وجهت اليه عدة اعتراضات منها انه وقع أسير النظرة الهيكلية التي يبتلع فيها العقل كل شيء . وبالتالي فهو يدعو الى ماركسية هيكلية تقوم على أحداث الثورة عن طريق العقل . والحقيقة ان العقل بمفرده لا يحدث ثورة بل يتحول العقل الى وعي ثوري ، وهو وعي بالطبقة حتى يكون العقل ادراكا اجتماعيا وحركة في التاريخ . هذا بالاضافة الى ان النظم الليبرالية قد قامت على أسس عقلية في تنظيم العمل وتعقيد الواقع على ما وصف ماكس فيبر . صحيح ان ماركوز تحدث عن العقل باعتباره ثورة في مقابل ما تطالب به الوضعية التي تعنى مجرد التسليم بالامر الواقع ، ولكن هذا العقل هو وعي الطبقة أو الوعي الاجتماعي المهدد بالاغتراب والتشيؤ . وقد يكون المقصود من الربط بين العقل والثورة هو تكييف الثورة طبقا للمجتمعات النامية التي ما زالت تدرك بالحدس والالهام حتى يكون هناك ضمان لاستمرارية الثورة وعدم نكوصها .

٤ - الاتجاه التحررى : وهو الاتجاه الذى حاول الربط بين التراث والتحرر مبينا كيفية انتقال مجتمع معين ، خاصة المجتمع العربى ، من التراث الى التحرر بالمقارنة مع مجتمعات أخرى مرت بلحظات مشابهة ، فالاتجاه التراثى سكون وتضحية بالتحرر فى سبيل التراث . والاتجاه الماركسى رغبة فى التقدم دون تحقيق شرطه وهو الاستمرارية والتواصل فى التاريخ . وقد مثل هذا الاتجاه كاتب هذا المقال فى بحثه « نحن والتنوير » . فالتنوير هو هذا الانتقال من التراث الى التحرر ، أو من الماضى الى الحاضر ، أو من القديم الى الجديد . حدث ذلك فى نهضتنا الفكرية فى القرن الماضى الذى أطلق عليه بعض الباحثين وصف العصر الليبرالى أو عصر الاحياء ، والذى يشمل الحركات الاصلاحية والتيارات العقلانية العلمية الغربية والفكر الاجتماعى السياسى حول الأمة والقومية والوطنية والدستور والحرية والديمقراطية . وقد حدث ذلك أيضا فى بدايات النهضة الاسلامية عندما حمل المعتزلة الأوائل لواء الفكر الحر ، وكانوا أول المدافعين عن الاصاله والمتمثلين للمعاصرة حتى أتت المحنة فى القرن الثالث الهجرى . كما حدث ذلك فى الموعى الاوروبى فى القرن الثامن عشر فى فلسفة التنوير المتى ورثت الاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر ، والنهضة فى السادس عشر ، والعقلانية فى السابع عشر . خاصة وان مفكرينا فى القرن الماضى مثل رفاعة الطهطاوى قد تتلمذوا على مفكرى الثورة الفرنسية وهم الفلاسفة الاحرار ، وتمثلوا أفكار الحرية والديمقراطية والدستور والوطن . فالوعى العربى الآن بالرغم من انتكاساته الحالية وكبواته وعثراته ينتقل من التراث الى التحرر .

ويقوم التنوير على عدة مفاهيم هى فى الحقيقة ابنية نظرية أو قوالب ذهنية تحدد تصوراتنا للعالم وتوجه سلوكنا سواء كنا خاصة ايم عامة . ويمكن تلخيص هذه المفاهيم فى ستة : العقل ، والحرية ، والطبيعة ، والانسان ، والمجتمع ، والتاريخ .

فإذا كان العقل قد ظهر فى كل فلسفة تنوير عقلاً مرتبطاً بالص

وبالتجارب والمشاهدات كما هو الحال عند لوك وهوبز وهيوم أو عند علماء اصول الدين الاوائل ، واذا كان العقل ايضا عقلا يديها استدلاليا قادرا على استنباط النتائج من المقدمات كما هو الحال عند ديكرت وعند المعتزلة الاوائل ، عندما جعلوا النظر اول الواجبات وعندما جعل ابو الهذيل الشك سابقا على النظر ، فان العقل في وعينا المعاصر لم يرتبط بالحس بل غاب عنه الواقع المباشر . كما انه لم يقيم بوظيفة الاستدلال حيث تتسق المقدمات مع النتائج ولكنه ظل عقلا سوريا يعمل في لا مادة تعبيرا عن عجزه عن تناول الواقع تخوفا وايتارا للسلامة ، او عقلا وجدانيا ينقلب فيه العقل الى ضده فيعتمد على الالهام الباطنى والعلم اللدنى .

واذا كانت الحرية قد ظهرت في التنوير الغربى على انها مطلب اساسى وتعني أساسا حرية الفكر قبل حرية العمل ، واذا كان مفكرونا من المعتزلة الاوائل قد مارسوا حرية الفكر وجعلوها شرطا للمسئولية ، فاننا في هذا الجيل انشغلنا في نيل استقلالنا الوطنى والدفاع عن حريائنا السياسية ضد المستعمر الاجنبى . ونسينا حرية الفكر باعتبارها شرط التحديث وضمن استمرار التقدم . فقام « الضباط الاحرار » في جيلنا بمهمة المفكرين الاحرار حتى وصلنا الى ما نحن عليه من انكار حق التفكير على الآخرين ، ومن غياب للحوار والآراء المعارضة ، ومن سيادة الرأى الواحد والطل الواحد . وفي الممارسة سادت النظرية الاشعرية التى جعلت فعل الانسان مشروطا بتدخل الارادة الالهية ينتظر منها المعون والتوفيق او الضلال والمخذلان . ولما كان الانسان في كل تنوير هو نقطة البداية فالعقل عقل الانسان ، والحرية حرية الانسان ، فان الانسان في وعينا المعاصر لم يتضح بعد كمقولة مستقلة ، ولذلك لم تقم انظمتنا المعاصرة على احترام الانسان عقلا وارادة . وقد ورثنا من تراثنا القديم هذا الغياب ، فوصفنا الله في علم اصول الدين على انه انسان كامل ، فالفنا صورة مكبرة لانفسنا ، وجعلنا الانسان طريقا الى الفناء

في الله في علوم التصوف ، وانكرنا الذاتية الانسانية التي حاول اقبال
اعادة اثباتها ، وجعلنا الانسان في علوم الحكمة محامرا بين الطبيعيات
والالهيات ، فهو اما بدن أو نفس ولكنه ليس عالما مستقلا بذاته يعيش
في العالم ، وتصورنا الانسان على انه منفذ للماحكام في الفقه ، وكأن
الانسان قد خلق من اجل الشريعة وليست الشريعة من اجل الانسان .

واذا كان التنوير في كل مجتمع يضع الانسان في علاقة مع الآخرين
ويؤسس نظاما اجتماعيا يقوم على العدل والمساواة ، بل ويفجر الثورات
من اجل ذلك كما حدث في الثورة الفرنسية ، فان نظمنا الاجتماعية ،
بالرغم من الثورات العربية الاخيرة ، مازالت تقوم على رعاية مصالح
الاقلية على حساب مصالح الاغلبية ، لدينا مشكلة الغنى والفقر ،
والفيضان والقحط ، فائض الأموال ونقص الأموال . ولم تنجح
ثوراتنا الاجتماعية القديمة مثل ثورات القرامطة والزنج في هز المجتمعات
التقليدية التي قامت على النشاط التجارى والاقتصادى الحر . كما لم
نتجح الفرق الثورية مثل الخوارج في تأصيل فكر اجتماعى يؤثر في وعى
الامة ويكون رصيда لثوراتها الاجتماعية الاخيرة .

ولما كان كل تنوير هو تنظير للتقدم وتحويل العناية الالهية الى
قانون لتقدم المجتمعات وحركة التاريخ كما حدث عند هرذر وكانط
ولسنج في المانيا ، فان وعينا المعاصر لم يكتشف البعد التاريخى بعد ،
ولم ندرك حتى الان في أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش . لقد كانت
حضارتنا القديمة تعيش في الخلود وتعتبر الزمان وهما ونقصا وعرضا
زائلا كما هو الحال في علوم المقائد والحكمة والتصوف . لقد كان
التاريخ لدينا رواية ونقل على ما هو معروف في علم الحديث ، او طبقات
وأجيال ومشاهير الرجال في الحياة العامة او في فروع العلوم المختلفة
او تاريخ بنو آدم منذ خلق آدم عليه السلام حتى آخر الانبياء . بل ان
ابن خلدون فياسوفنا للتاريخ تصور التقدم على انه انهيار ، وان المجتمع
لا ينهض الا لى يكبو ويعود على بدء ، وان التاريخ يمر بحركة دائرية
تتم في اربعة اجيال . وما زال يخلب على اتقيائنا تصور التاريخ على

انه انحطاط مستمر ، وبالتالي فلا يحدث تقدم الى الامام الا بالرجوع الى الخلف . ومن ثم غاب احساسنا بالمستقبل ورأينا عصرنا الذهبي وراعنا ، واصبح السلف خيرا من الخلف . وقد حدثت اعتراضات عدة من المفكرين والباحثين العرب تتركز كلها حول بيان حدود التنوير القديم أو رفض التنوير بأكمله لافساح المجال للشعرية المستمرة أو ضرورة بيان كيفية تحقيق التنوير وتحويله الى ثورة اجتماعية وعلى يد من يحدث هذا التحول .

ولقد انتهت الدائرة المستديرة في آخر يوم لها بحوار عام بين جميع المشتركين أوروبيين وعرب عن « التراث والتقدم » وقد ظهر ان المجموعتين تعيشان في عالمين مختلفين ، وهذا طبيعي . فبالرغم من اننا مترامنان الا اننا لانعيش نفس العصر . فقد ورثت الحضارة الاوربية حوالى ستة قرون من التطور ابتداء من الاصلاح الدينى في القرن الخامس عشر حتى ازمة القرن العشرين . اما نحن فاننا مازلنا في نهاية عصر وسيط وبداية عصور حديثة . بدأنا في القرن الماضى بالاصلاح الدينى وعصر الاحياء وببدايات التفتح على الحضارة الغربية وبدايات التفكير فى الامة والقومية والوطنية . فالمسافة بيننا تقارب خمسة قرون تقل أو تزيد .

لذلك لا يوجد نمط واحد للتحديث ، وطريق واحد للانتقال من التراث او التقاليد الى التحرر ، ولكن الامر يتوقف على اللحظة التاريخية التى يمر بها أى مجتمع أو كل حضارة . بل يمكن ان يقال ان هناك بناء للتحديث يوصف على النحو الاتى : اذا كان التراث فى حضارة ما مركزا حول الله فان تحديثه يكون بالانتقال الى مركز آخر هو الانسان اما اذا كان مركزا حول الانسان فان التحرر منه يكون بالعودة الى المركز الاول وهو الله . واذا كان التراث مركزا حول انطود فان تحديثه يكون بنقل المركز الى الزمان اما اذا كان مركزا حول الزمان فان تحديثه يكون بالانتقال الى الخلود . واذا كان الزمان فى تراث ما دائريا فان تحديثه يكون بتحويله الى الزمان كتقدم ،

اما اذا كان التراث يحتوى على تصور الزمان الخطى فان تحديثه يكون بالعودة الى التصور الدائرى • واذا كان تراث ما يركز على الدينى فان تحديثه يكون بتحويل بؤرة اهتمامه الى الدنيوى ، اما اذا كان هناك تراث آخر يركز على الدنيوى فان تحديثه يكون بتحويل اهتمامه الى الدينى • وهكذا يستمر البناء من الالهام الى العقل فى تراث او من العقل الى الالهام فى تراث آخر ، من الارادة الالهية الى الحرية الانسانية او من الحرية الانسانية الى الارادة الالهية ، من الايمان الى العمل او من العمل الى الايمان •

وقد يكون النمط الأول هو طريق تحديث مجتمعاتنا الاسلامية وقد يكون النمط الثانى هو طريق تحديث المجتمعات الاوربية • فبالرغم من انها مترامنان الا انها ليسا متعاصرين • ويبدو ان هذه الخاتمة هى التى ارضت جميع المؤتمرين فى المجموعتين العربية والاوربية • فلم تعد الامور تصاغ بمفاهيم الصواب والخطأ او الحسن أو القبيح او الخير والشر بل بمقياس اللحظة التاريخية التى يمر بها كل مجتمع وكيفية انتقاله الى لحظة تاريخية اخرى •

وقد بذلت الجمعية الفلسفية بالمغرب برئاسة المسكر العربى محمد عزيز الاحبابى كل جهودها لانجاح المؤتمر بالاشتراك مع جمعية « عنان » التى قامت بكل التسهيلات والسهر على راحة المؤتمرين • وقدمت جامعتا الرباط وفاس كل امكاناتها للمؤتمر ، كما ساهم فى ذلك معظم الاساتذة فى الجامعتين وخاصة الشبان الجدد الذين يبشرون بخير كخير للامة العربية • كما شارك الطلاب باعداد غفيرة فى الحضور • وقد تفضل المسئولون المغاربة بتقديم كل مظاهر الترحيب والكرم العربى والدعوات فى القصور العربية على انعام الموشحات الاندلسية • وتخلل المؤتمر زيارات لمعالم المغرب ولحنها الرئيسية ، حتى ازداد يقيننا جميعا بان المغرب هى بحق بلد العروبة والاسلام ، وبلد الطبيعة الخلابة والتاريخ العريق •

الضباط الاحرار ام المفكرون الاحرار

ليست هذه محاولة لفتح ملفات قديمة واثارة أضعان أو بث أحقاد ، فكلنا في الهم سواء ، وكلنا مسؤولون عما حدث لنا ، كلنا متهمون وليس فينا الابرياء . وليست تكرار الموضوعات ألفناها كلما مرت بنا أوقات النقد الذاتي في حالات الصفاء ومراجعة النفس الحساب والتي كانت تنتابنا اثر الهزائم المتلاحقة كنوع من تطهير النفس وتخليصها من الذنوب وكأنها جالسة على كرسي الاعتراف . ولكنها محاولة لاعطاء كشف حساب صغير لثوراتنا العربية الأخيرة على مدى ربع قرن من الزمان بعد أن بدت لنا ، بمعجزها عن تناول القضايا الوطنية والاجتماعية وتجاوز الثورة الايرانية العظمى لها ، وكأنها في نزعها الأخير . بل ان البعض منها قد تحول الى ردة ونكوص ، فقبلت الصهيونية ، وتراجعت عن الاشتراكية ، وفتتت الوحدة . لقد تحول معظمها الى عكس ما قامت لأجله ، أعنى الحرية والديمقراطية ، حرية الفرد وديمقراطية الحكم . ان حساب النفس لأولى خطوات عقد العزم وتجديد النية . نرى البناء ينفار ، ونعيش لحظة وكأن مشروعنا القومي لمعاداة الاستعمار والرأسمالية ، ومناهضة الرجعية والصهيونية ، واقامة أمة واحدة على أساس من الحرية والاشتراكية والوحدة كان وهما ، وكأن نضاله جيلنا وأجيال سبقتنا قد ضاع هباء ، وكأننا لم نترك للأجيال القادمة الا الانقسلام . ولم لا ، وقد فقدنا الحسينين : الأرض والثورة ! هي محاولة من أجل بعث الحياة في ثوراتنا العربية الراهنة ، وتجديد شبابها ، وتأصيل مسارها . فالثورات بين مد وجزر . وقد كانت ثوراتنا العربية حتى هزيمة حزيران في مد ، ومنذ ذلك الوقت وهي في جزر . ولكن بوراق الأمل لم تنقطع . فقد انتصرت ثورة ايران ، وأصبحت حافزا لثوراتنا العربية لتجديد شبابها واعادة صياغة مشروعها متلافية أخطاءها . وظهر الخميني كناصر جديد ، امام حر وضابط حر يعيد صياغة مشروع الثورة العربية في معاداة الاستعمار والصهيونية

والرأسمالية ، وتأييد حركات التحرر في العالم الثالث ، ومناهضة
العنصرية ، وإقامة عدالة اجتماعية ونظام ديموقراطي يقوم على جبهة
وطنية عريضة ، متجاوزة التجربة الناصرية . قالتحت بالشارع الإيراني
والثقفين ، وأما رجال الدين ، وسقط الخالدون ، وتهاوت الصناديد ،
وفر عملاء البوليس السياسي ، وانضم الضباط الأحرار إلى الأئمة
والثقفين الأحرار .

وأفنا نقساط الآن بعد أن قام الضباط الأحرار بالثورات الوطنية
الأولى ، وبعد استقرار بعض النظريات في أذهاننا عن دور الجيوش
الوطنية في البلاد النامية وعن الجيش كأداة للتحديث فيها : هل يمكن
للضباط الأحرار أحداث ثورة جذرية في نفوس الناس وأن تتحول هذه
الثورة إلى حركة في التاريخ ، وأن تصبح مرحلة فيه : إصلاحا أو نهضة
أو تغييرا اجتماعيا أو ثورة ، أم أنه لا يقوم بهذه المهمة إلا المفكرون
الأحرار ؟ لقد آن الأوان لطرح السؤال بعد أن أدى الضباط الأحرار
دورهم في إشعال الثورات العربية ثم خمود نيرانها على أيدينا وعلى
أيدي بعض من قاموا بها . هل يمكن للمفكرين الأحرار أن يعيدوا
للثورة لهيئها ، وللنار جذوتها حتى تتأصل الثورة العربية المعاصرة فتسرى
نارها في هسيم النظم التقليدية وبقايا التخلف ؟

كان الضباط الأحرار مثل غيرهم من طلائع الثوار يمثلون قيادة
الحركة الوطنية . فقد كانوا على اتصال دائم بكافة القوى الوطنية
من أجل أحداث تغيير شامل في البلاد . وقد أتيج للضباط الأحرار وحدهم
القيام بالثورة نظرا لأن الجيش كان هو القوة الوحيدة المنظمة
والمسلحة بالفعل أكثر من أية قوى وطنية أخرى . كان الضباط الأحرار
في الطليعة من حيث التنظيم وربما ليس من حيث البرنامج الوطني
.بذى كان يتشابه في كثير من جوانبه مع برامج القوى الوطنية الأخرى
وقد بدأوا بتحقيق المبادئ العامة : القضاء على الملكية ، تصفية
الاقطاع ، مقاومة الاستعمار ، مناهضة الأحلاف ، اكتشاف دور للثورة
العربية في باندونج ثم مع دول عدم الانحياز ، ثم القيام بالتأميم

وتأسيس صناعات وطنية .. الخ ، وكلها انجازات ثورية رائعة ، وهي أفضل ما نرهبه في تاريخنا الحديث .

ومع ذلك فقد كان الضباط الأحرار أولا أهل عمل وليسوا أصحاب نظر . فقد عرف عن الضابط أنه ينفذ أكثر مما يفكر ، ويطيع أكثر مما يخطط ، ويحقق أكثر مما ينظر . ولقد حدثت بالفعل انجازات في كل المصالح في أول الثورة ، وتم القضاء على الميوقراطية ، واختصر الوقت ، وأصبح في كل مصلحة ضابط اتصال من شأنه الانجاز السريع ، واحقاق الحق ، فزاد دور رجال الثورة ، والطليعة الثورية ، والقيادة الوطنية . القانون في اجازة ، والمؤسسات بلا عمل ، والثورة تقضى على كل المعوقات . أصبح في كل مصلحة أيضا مكتب للشكاوى يتم تجميعها ، وتحولت الشكاوى الى منفذ للغضب ، ومطهر للمتعاب ، ومخفف للهموم . ولما كان الدافع الحيوى بطبيعته يخف ، والثورة بطبيعتها تتحول الى دولة ، والحرارة الأولى مسارها الى البرودة ، فقد عادت الميوقراطية القديمة ، وتحول الضابط الحر الى وزير أو مدير أو رئيس مصلحة ، ولعب الدور القديم بمرور الأيام نظرا لثبات البناء البيوقراطي في التصورات والنفوس .

ثم اصطدم الضباط الأحرار بالثقفين ابتداء من أزمة مارس / آذار ١٩٥٤ وحتى الآن . فأصبح الضباط الأحرار أهل عمل وتنفيذ ، والمثقفون أهل نظر وكلام . ثم ظهر التعارض بين أهل الثقة وأهل الخبرة ، وأسندت معظم المناصب القيادية داخل البلاد وخارجها الى أهل الثقة دون أهل الخبرة . وقد جعل ذلك أهل الخبرة يئززون وينزلون ثم يخافون أو يهاجرون باستثناء البعض الذى جعل نفسه منظرًا للثورة ، ومبررا لقراراتها ، محجبا عن نقدها أو الوقوف أمام عثراتها حتى طبع الفكر الثورى في غالبية بطابع اعلامى يتغير بين يوم وليلة طبقا لقرارات السلطة السياسية وتبعها لهواها . فنشأت فئة من المحترفين من منظري الثورة ومبرري قراراتها ، وكلت اليهم أجهزة الثقافة والاعلام ، وأصبح هؤلاء أقرب الى مضحكى الملك ومهرجى

الأمير ، يقدمون خدماتهم لكل الأنظمة ، يتكاثرون ويتنافسون على المناصب القيادية والتي يكون أجرها في الغالب أكثر مما يستحق عليها ، أعمالا في شراء الذمم ، وهما للضماير ، وكسرا للعين ، وأصبح عدم تناسب الأجر مع العمل على مستوى القيادات ، أجرا بلا عمل هو نفس الشيء على مستوى الطبقات الكادحة ، عملا بلا أجر . أصبح التطلع الطبقي سلوكا عند الجميع واتجاها نفسيا عند جميع الطبقات .

كانت خريطة الفكر السائد ابان الثورات العربية كالآتي :

أولا : الفكر التبريري الاعلامي الذي يتغير بتغير المواقف السياسية للسلطة ، ولا يختلف في ذلك اليمين واليسار ، العلماني والديني ، فالكل قابع في الدولة ، يعرف ما يطلب منه سواء في أجهزة الاعلام أو في المؤسسات الدينية .

ثانيا : الفكر اليساري المناهض للسلطة والذي يتسم أيضا بطابع خطابي لاتصاله بالجماهير ومناداته لها ، يحتوى على شعارات عامة تتشابه مع شعارات السلطة الا في بعض الالفاظ والمصطلحات ، ويغيب عنه التفاصيل التاريخي . فأصبح مجتذ الجذور يعبر عن الحاضر أكثر مما يعبر عن أصوله في التاريخ ، ولا تفهمه الا القلة المثقفة وبالتالي أمكن بسهولة عزلهم وتحجيم أثرهم .

ثالثا : الفكر الديني التقليدي الذي أدى غياب الممارسة فيه الى تحجره وتصلبه ، كما اتسم بطابع المجتمعات المتخلفة من حرقية التفسير ، وتسلبية التصور ، وتعصب المزاج . وقد استخدمته السلطة أحيانا لضرب اليسار ثم تنقلب السلطة عليه اذا ما مثل خطرا عليها . وقد انعزل عن باقي القيادات ورفض الحوار معها حتى أصبحت شموليته فارغة من كل مضمون وطني .

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار في خلق ثقافة وطنية واحدة ، تقوم على نقد الواقع دون تبريره ، وعلى نقد الموروث الديني دون تحجره ، وعلى اكتشاف الواقع ذاته وتنظيره دون ما حاجة الى أسقاط

نظريات ثورية جاهزة عليه • ان مهمة المفكرين الأحرار هو خلق وحدة الثقافة الوطنية وصياغة الحد الأدنى من الاتفاق الذى ترضى به كل القيادات الوطنية فى البلاد • ومن ثم يصبح العمل تعبيرا عن النظر ، والممارسة الثورية نتيجة للثقافة الثورية فتتأصل الثورة فى التاريخ وفى الوعى القومى •

ولم ينجح الضباط الأحرار فى صياغة نظرية ثورية تتجاوز الشعارات العامة التى أصبحت فيما بعد موضوعا للتندر والسخرية لدى تعارضها مع الواقع العربى • صحيح أن هناك مواثيق الثورة التى تغلب عليها الخطابة السياسية والمبادئ العامة التى تحتاج الى تخصيص كى يتم تطبيقها فى الواقع العربى • وقد ظلت الخطابة السياسية سطحية دون أن تنفذ الى شعور الجماهير بالرغم من محاولات التوعية السياسية من خلال منظمات الشباب ومعسكرات العمل والمعاهد الاشتراكية ، وأمانات الدعوة والفكر ، والتى زادت فى ترديد الشعارات باستثناء القلة التى حولت ايدىولوجيات الثورة العربية الى رؤية ثورية لحاضر الوطن العربى ومستقبله ، ظلت الخطابة السياسية على مستوى الاذن ولم تدخل فى قلوب الناس الا على نحو حماسى وقتى لبطولة القائد والزعيم الذى تتمثل فيه قيم الفتوة • لم تتغير المعتقدات الموروثة ، ولم تتحول الى أيدىولوجيات سياسية ، ولم يحدث تطوير فى ثقافات الشعب ، ظلت مقدساته ومحرماته الثلاث : الله والسلطة والجنس لا يمكن الاقتراب منها أو مساسها ، وظلت بمثابة « تابو » تنفذ منه كل محاولات انخداع والايهام • بل ان الموروث ، نظرا لعدم تطوره الطبيعى ، تقوقع على ذاته وتحول الى تصوف أو تطرف أو عدوانية كما ظهر أخيرا فى الجماعات الدينية المتطرفة • ظل النقص النظرى فى ثوراتنا العربية حجر عثرة أمام تطورها ، بل ان غياب النظرية الثورية اعتبرته ثوراتنا العربية أحد محامدها ، وكأن التجربة الثورية وحدها كفيلة بسد النقص النظرى الثورى •

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار من جديد فى اقامة نظرية للثورة

وسد هذا النقص النظري الذي طالما عانت منه ثوراتنا العربية . فالمفكرون الأحرار علماء اجتماع وتاريخ وسياسة واقتصاد ، وهم في نفس الوقت طليعة الثوار في مجتمعاتهم ، ومن ثم فهم المؤهلون وحدهم لصياغة النظرية الثورية حتى تستمر الثورات العربية وتتجاوز مرحلة التجارب ، وأسلوب المحاولة والخطأ . والنظرة الشمولية للثورة هي القادرة على حل المشاكل الجزئية ، وليس تناول هذه الجزئيات كلا على حدة ، كلما تم حل أحدها حلا وقتيا ظاهريا اطلقنا صيحات الانتصار !

ولم ينجح الضباط الأحرار في اقامة تنظيم سياسى شعبى يساند الثورة ويقوى دعائمها ، ويحميها من مؤامرات الرجعية والاستعمار . فغابت الشعوب عن المعركة ، ولم تشارك في صنع القرار ، بل انها أخذت بعض حقوقها بقرار من السلطة السياسية دون انتزاعها منها . ظل الفراغ مائلا بين الزعامة والشعب . فمآلاتها الشللية والطبقات الجديدة التي قامت بعزل القمة عن القاعدة والتي أثرت على حسابهما معا . فاذا ما ضاعت الزعامة الأولى تولت هي السلطة السياسية بعد أن أصبحت لها السيطرة الفعلية على وسائل الانتاج وسائر مظاهر النشاط الاقتصادى . أصبحت قمة السلطة السياسية حكرا على الضباط الأحرار وراثه أو خلافة ، نضالا أو كفاءة . ومن خرج عن الزمرة انتقل الى النشاط الاقتصادى الحر أو افزوى في ركن من التاريخ . صحيح أنه يصعب بناء الحزب والثورة في السلطة ، فعادة ما تنشأ الأحزاب من الشعب ، تمثل اتجاهات فكرية لديه أو تعبر عن مصالح طبقية فيه أو تمثل تيارات وطنية على مدى تاريخه . وعادة ما تنشأ في مرحلة نضال وطنى ، في حركة سرية ، وبالتالي تنشأ كوادر الحزب عن طريق الممارسة والاتصال بال جماهير الى أن تنتصر الثورة فتتحول كوادر الحزب الى منفذى برامج الثورة ، ومحققى خططها .

ولكن الذى حدث في حركات الضباط الأحرار أن تم انشاء هيئات شعبية بعد انتصار الثورة من أجل تدعيمها . وتنظيم مسيراتها ، وارسال برقيات التأييد ورسائل التهاني خاصة في وقت كانت للأحزاب السياسية

السابقة مثل الوفد والايخوان والشيوعيين ركائز شعبية على مختلف المستويات خاصة الوفد والايخوان على حين كان الشيوعيون على اختلاف فصائلهم مجموعات من المثقفين ، أدباء وفنانين ومفكرين ، مؤثرين في الحياة الفنية والثقافية العامة . ولكن ظل أثرهم محدودا لم يمس الجماهير الأمية جماهير سعد وثورة ١٩ أو جماهير محمد بن عبد الله وجماعات الصحابة الأوائل . وقد جاء حل الأحزاب لافساح المجال للجمعيات والهيئات الجديدة لتأييد الثورة فأسرع اليها الوسطاء والمعرضون والمناققون والوصوليون وطلاب المناصب . وتحول الى جهاز حكومي ، وأصبح معروفا في أذهان الناس على أنه حزب الحكومة . كما تحول الى تنظيم بيروقراطي تغيب عنه الحرارة وتنقصه المبادرات الفردية أو الجماعية من داخل الحزب . كما تحول أيضا الى بناء تسلطي مثل النظام السياسي يكون فيه الولاء للنظام وليس للثورة . لم تكن له جذور شعبية ولم يكن قادرا على قيادة الجماهير ، يمكن حله بقرار وعقده بقرار . لم يكن له فكر سياسي يقود الناس بل كانت مهمته تأييد قرارات الحكومة . حتى التنظيم الطليعي الذي تم تكوينه أخيرا كمصب الحزب تم بناؤه بعقلية التآمر والحركات السرية . لم تنجح الثورة في بناء الكوادر السياسية ، وإعادة بناء الانسان وتفجير طاقاته ، واتسراكه في صنع القرار على نحو حزبي منظم . فأدركنا القطاع العام بعقلية القطاع الخاص ، وطبقنا الاشتراكية بلا اشتراكيين . وكان من السهل تغيير مسار الثورة دون ظهور أية مقاومة تذكر ثم نبكى على ضياع المقيم ، وانهيار الاخلاق ، وانتشار قيم الاستهلاك ، والاثراء السريع ، والكسب غير المشروع أو الهجرة ، ومغادرة البلاد لعدم الاحساس بالولاء لقضايا البلاد . أو نعانى من مظاهر الردة في حياتنا والتعصب وسيادة الجماعات الدينية المتطرفة .

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار في تعبيرهم عن الوعي القومي الذي يتحد فيه الفكر بالشعب ، وبالتالي تتحرك الجماهير بفضل فكرها الذي هو إعادة صياغة عصرية لموروثها القديم ، فيتحول الشعب كله الى

تنظيم سياسى يقسوده المفكرون الأحرار ، والأئمة فى مجتمعاتها لـ
استقاروا لكانوا فى طليعة المفكرين الأحرار •

والشاهد على الكثير من الثورات التى غيرت مجرى التاريخ والتى
قدر لها الاستمرار مثل الثورة الفرنسية والثورة الامريكية والثورة
الروسية وأخيرا الايرانية أنها نشأت أولا فى الفكر أو الأدب ثم أصبحت
فيما بعد ثورات فى النظم السياسية والاقتصادية • فقد تمت الثورة
الفرنسية التى مهد لها فلاسفة التنوير مثل فولتير ومونتسكيو ودالمبير
وديدرو بعد أن تحول الوحي الى تقدم ، والناس الى تاريخ ، والعناية
الالهية الى رقى للشعوب • وقد تراكم فى التنوير كل التراث العقلانى
الحديث من رفض لكل سلطة خارجية دينية أو سياسية الا سلطة العقل •
ثم كانت الثورة الفرنسية الثمرة الأخيرة لفلسفة التنوير • ان انتشار
الأفكار هو المهد لانتشار الثورات • فالأفكار هى التى تزيد من حرارة
المجتمع حتى يسهل على الثورة فيما بعد اعادة بنائه • والثورة الامريكية
وحرب الاستقلال قد قامت على أفكار الثورة الفرنسية من اعتزاز بالعقل ،
وتأكيد على الحرية والديموقراطية والمساواة ، وحق المواطن الحر فى
الجمهورية الحرة كما وضع ذلك فى وثيقة اعلان الاستقلال • ولولا
هذه الأفكار لظل العالم الجديد أسير العنصرية والهمجية والتعصب
الدينى ، ومرمعا لقطاع الطرق وراغبى الثروة والباحثين عن الذهب •

وقد تمت الثورة الاشتراكية فى روسيا أولا فى القرن التاسع عشر
لدى أدبائها ومفكرها وفى خلاياها المستتيرة المناهضة لنظام الحكم
القيصرى حتى أنه يمكن القول بأن عصر التنوير الفعلى فى روسيا كان
فى القرن الماضى • حدثت الثورة أولا فى الوعى ، وعى بعض المفكرين
والأدباء ثم تكوينهم بؤرا مستتيرة يتجمع حولها العمال والفلاحون •
انه لا يحدث فى الواقع الا ما يحدث فى الفكر أولا ، ولا يحدث فى المجتمع
الا ما يحدث فى الوعى أولا •

ولقد حدث نفس الشئ فى الثورة الصينية عندما بدأ ماوتسى تونج
فى تفسير التراث الدينى الشعبى الصينى تفسيرا ثوريا يحرك به

الفلاحين ، ويدافع به عن مصالحهم فتفسير ماوتسى تونج لكونفوشيوس هو تحرير واطلاق للقوى الحبيسة في وجدان الشعب . فقد تنشأ الثورة الثقافية فيما بعد لمزيد من التحديث ، ولمزيد من ربط الأفكار الثورية بالواقع الاجتماعي بعد أن تم تأصيلها في التراث . وقد كان هوشى منه شاعرا يلهب خيال المناضلين ، يفرق بين الثقافة الوطنية وثقافة المستعمر الأجنبي ، ويميز بين الدين الوطنى والدين في خدمة الاستعمار . وتحولت البوذية ، وهى ثقافة الشعب ، الى تيار وطنى في مواجهة الاستعمار الأجنبي .

وفي تاريخنا الحديث ، برز الطهطاوى على أنه مؤسس حركات التحرر الوطنى في وجداننا القومى بيزوغ أفكار الوطنية والقومية والأمة والدستور . وقد كان الأفغانى أيضا أبا لثروائنا الحديثة بينه أفكار الشورى والديموقراطية والعدالة الاجتماعية ، ومنه خرجت أحزابنا الوطنية . لقد تكون وعينا القومى الحديث من خلال العصر الليبرالى الذى مررنا به في القرن الماضى وكانت ثرواتنا العربية الأخيرة ثمرة له .

وان ثورة ايران الأخيرة أيضا تبين أن الفكر في صورة تراث ديني يكون أقوى من كل النظم التسلطية والبوليسية . وأنه لا يمكن مقاومة الفكر بالسيف اذ يتحطم السيف في النهاية وتحقق الفكرة . فالعقيدة فكر مركز وتصور مضغوط ينفجر في لحظات الظلم والمظالم ، وكأن الانسان يعيش في العالم صاحب رأى قبل أن يكون ذا وضع اجتماعى معين . وان التاريخ الأوروبى الحديث ليثبت أيضا خطورة سلاح الأفكار . فقد استطاع فيشته بندااته الى الأمة الألمانية مقاومة نابليون والمساهمة الفعالة في تحرير ألمانيا حتى قال نابليون : « لقد هزم القلم جامعات ألمانيا قبل أن يحققها بسمارك قائد بروسيا ، الشقيقة الكبرى للدويلات الألمانية . كما نشأت الوحدة الإيطالية أولا عند دعائها مثل مازينى قبل أن يحققها القائد العسكرية غاريبالدى . وقد حاول ماركس الشاب نفس الشيء عندما أراد تحرير ألمانيا عن طريق « الأيديولوجية

الألمانية « التي تدور حول أفكار الوعي والانا والذات والشعور والحرية والاستقلال والارادة .. الخ ، أى خلق ألمانيا أولا فى الفكر قبل تحقيقها فى الواقع . وان ماركسيات القرن العشرين لترتبط فى معظمها بماركس الشاب من جديد بعد أن ساد ماركس رأس المال القرن الماضى تحه أثر دارون وسبنسر . ولماذا نبعد كثيرا ؟ ألم تكن ثورة الاسلام فى العقائد أولا عقيدة التوحيد قبل أن تكون ثورة من أجل توحيد القبائل وتكوين الدولة الحديثة ؟

ان من يستطيع اقالة ثوراتنا العربية اليوم من عثراتها ليسوا هم الضباط الأحرار وحدهم ، بل بمعاونة واسهامات المفكرين الأحرار الذين تنتظرهم الجماهير العربية والذين يعبرون بمدق عن حاجتها لحرية التعبير والحياة الديمقراطية ، وحق الجميع فى المشاركة فى بناء الحياة السياسية . وكما استطاع الضباط الأحرار القيام بالثورات العربية منذ ربع قرن يستطيع المفكرون الأحرار فى ربع قرن قادم تأصيلها وصياغة أبنيتها الفكرية وضمان استمراريتها فى التاريخ . ولا يعنى « المفكرون الأحرار » مجرد لقب أو أى اعمال للنظر بل هو مصطلح دقيق يدل على ضرورة انجاز مهام محددة فى كل حضارة . ما يخص ثوراتنا العربية اليوم هو اننا نريد انجازها فى لحظة تاريخية معينة هى النهضة ، وفى مجتمع يتسم بطابع معين هو التخلف . ومن ثم يكون السؤال : كيف يمكن اقامة ثورة سياسية واجتماعية فى مجتمع متخلف ؟ فلا يمكن اقامة بناء سياسى نظرى أو مارسة سياسية عملية دون قضاء مسبق على مظاهر التخلف فى قوالب الذهن وأنماط السلوك . فالثورة السياسية ليست مجرد تغيير فى النظم الاقتصادية والاجتماعية بل هو نقل لحضارة أمة من مرحلة تاريخية الى مرحلة تاريخية أخرى أى للقيام بدور تاريخى مرحلى محدد . واذا ما قدر للثورة أن تغسل سياسيا فانها تبقى على الأقل تيارا ثقافيا واتجاها حضاريا كما حدث فى البلاد ، ومرحلة تاريخية فى وعى الأمة . ان مهمة المفكرين الأحرار هو التمهيد لاقامة أيديولوجية سياسية وذلك عن طريق بداية حركة تنوير

تكون قادرة على التصدي لظواهر التخلف الفكرى ، وتمثل انتقال الحضارة كلها من مرحلة الى أخرى .

وعلى سبيل المثال ، قيل أولا أن الثورات العربية ، وان كانت قد نجحت فى تغيير الأنظمة التقليدية ، وما كانت تمثله من اقطاع ورأسمال واستعمار وحزبية ، الا أنها لم تنجح فى بناء الانسان الثورى العربى المعاصر . بل ان ثوراتنا الحديثة قد سارت فى خطين : تغيير فى الهياكل القديمة وتهرؤ للانسان العربى المعاصر . فبالرغم من أن الجماهير العربية قد أعطت الثورات التى قام بها الضباط الأحرار كل ثقتها فى البداية وربما حتى النهاية الا أنها لم تحز بثقتهم لأن قوة الضباط الأحرار تأتي من الجيش ، وتقتصر مهمة الشعب على التأييد ، بل ظهرت نوعيات عديدة من الانسان العربى المعاصر فهو اما مقهور لا يمكن التعبير عن رأيه ، مشكوك فى ولائه الوطنى ، ينعى حظه وينطوى على نفسه أو يصبح عضوا فى تنظيم سرى يفرغ فيه نشاطه أو يهاجر ليستأنف حرية التعبير عن رأيه فى الخارج أو يجرفه تيار الحياة فينسى الوطن فى سبيل رغد الحياة وهناء البال . واما متسلق ، ينافق الحكام ، ويبرر قراراتهم ، فيصل الى أعلى المناصب القيادية ، ويتغير بتغير الحكام . لديه فكر جاهز لكل قرار . وهنا تظهر القدرات الفردية المتفاوتة بين الذكاء والغباء . واما متعاشى يرى فى السياسة مخاطرة على حياته ورزقه وأسرته وأولاده ، فيحرص على لقمة العيش ، ويصبح مثل الألمانى بعد الهزيمة لا يفكر الا فى مصنعه وعربته وبيته ، ويصبح له وطنه الصغير ، لا يرى أبعد من طرف أنفه مع أن الثورات كلها قد قامت من أجل المواطن ، وأصبح لقب المواطن *Le Citoyen* يهز مشاعر الانسان أو أيضا لقب الرفيق *Le Camarade* . ولكن ثوراتنا العربية لم تخلق مفهوما للانسان وبالتالي لم تحرص على كرامته وحرية واستقلاله . والفكرون الأحرار وحدهم هم القادرون على اظهار مبحث الانسان كمقولة مستقلة فى

وجداننا القومي بعد أن غابت كبناءً نفسى أو كتصور انطولوجي^(١) .
مهمة المفكرين الأحرار هو اظهار الانسان الكامل القابع خلف الهياتنا
وطبيعياتنا القديمة والمغترب فى الفناء الصوفى أو فى التشريع الفقهي
أو الانسان المقلوب عند علماء أصول الدين^(٢) . لقد قامت الثورة
الفرنسية بعد نضال طويل من أجل الانسان منذ الاصلاح الدينى فى
القرن الخامس عشر ، والنزعة الانسانية فى السادس عشر ، والأنا أفكر
فى السابغ عشر حتى ظهور المواطن فى الثامن عشر . ولكننا أردنا أن
نثور ببناء ذهنى موروث لم تحدث فيه ثورات مسبقة من أجل الانسان .

ثانيا : قيل أن ثوراتنا العربية كما أخفقت فى قضية الانسان أخفقت
أيضا فى قضية الأرض . فان الثورات العربية حتى وهى فى أوج
انتصاراتها لم تقرر بان الأرض لمن يفلحها ، وما زالت تنتظر الى الفلاح
على أنه من يملك الأرض وليس من يعمل فى الأرض . صحيح أن معظم
أصحاب القرارات السياسية كانوا من ملاك الأرض وكان يستحيل عليهم
قطع أنوفهم بأيديهم . فتوراتنا العربية فى النهاية هى ثورات الطبقات
المتوسطة الا أن الجذر التاريخى لذلك هو أن الأرض ظلت خارجة عن
وعينا القومى منذ أكثر من ألف عام فى حين ظل الله حاضرا فيه بلا أرض .
أصبح وعينا القومى واحدى الطرف ، الهيا وليس أرضيا فى حين أن
القرآن وهو المصدر الرئيسى فى وعينا القومى قد جعل الله والأرض
واجهتين لعملة واحدة فى الآيات المشهورة « إله السموات والأرض » ،
« رب السموات والأرض » ، « وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض
إله » ، « وهو الله فى السموات والأرض » . لن تكون الأرض لمن
يفلحها ، والمصنع لمن يعمل فيه ، والجامعة لمن يتعلم فيها الا بعملًا

(١) انظر مقالنا : لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ، قضايا هوبية ، أكتوبر
١٩٧٨ ، بيروت ، وايضا ، دراسات اسلامية ، ش ٣٩٣ — ٤١٥ ، الانجلو المصرية ، القاهرة
١٩٨١ .

(٢) انظر مقالنا : الاغتراب الدينى عند غيورباخ ، عالم الفكر ، يونيو ١٩٧٩ ، الكويت .
وايضا ، دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٨ . وايضا « من العقيدة
الى الثورة » ، المجلد الثانى ، التوحيد ، رابعا : الهيئات أم اتساقيات ؟ مديولى ،
القاهرة ، ١٩٨٨ .

المفكرين الأحرار وإبرازهم الأرض كقيمة في وعينا القومي كواجهة أخرى لله ، والا ظلت ثوراتنا طائرة في الهواء لا مستقر لها ولا حين .

ثالثا : قيل إن ثوراتنا العربية لم تستطع حل قضية الحرية والديموقراطية . بدأت بمنع الحرية عن أعداء الشعب ، ويعزلهم عن الاشتراك في البناء الديموقراطي والحياة السياسية ، ثم أصبح أعداء الشعب قبل الثورة هم كل معارضي الثورة . ربعد عدة اصطدامات مع قوى المعارضة تحولت الثورات الوليدة الى أنظمة تقوم على التسلط والرأى الواحد والحزب الواحد . فاذا نشأت معارضة فانها تنشأ من داخل السلطة وليس من خارجها ويتشجيع وتأييد منها وليست مناهضة ومعارضة لها . وقد نشأت أزمة الحرية والديموقراطية في نظمنا الثورية لأنها موجودة في وجداننا المعاصر وترجع جذورها الى ابنيتنا العقلية ومكوناتنا النفسية التي ورثناها من تراثنا القديم مثل حرفية التفسير ، وسلطوية التصور ، وتكفير المعارضة ، رتبرير العطيات ، وهدم العقل^(٣) . ان مهمة المفكرين الأحرار هو انتزاع هذه الجذور التاريخية وتأسيس الحرية والديموقراطية في حياتنا المعاصرة عن طريق غرز جذور عقلية جديدة تقوم على امكانية التأويل طبقا لمصالح الجماهير ، وعلى تصور للعالم تتساوى فيه الأطراف ، وعلى امكانية الخلاف في الرأى ، وعلى تحليل العقل لمظاهر الطبيعة ، وعلى أعمال العقل والنظر وعدم قبول شىء على أنه حق ان لم يثبت بالدليل أنه كذلك .

رابعا : قيل أن في ثوراتنا العربية الأخيرة فرقا شاسعا بين الشعار والتطبيق . فالحرية والاشتراكية والوحدة ، هذه الشعارات الثلاثة التي تكاد تجمع عليها ثوراتنا العربية في جيلنا والتي تعبّر بالفعل عن أهدافنا القومية هي في جانب والواقع العربى في جانب آخر . فالحرية كشعار تقابل التسلط كواقع ، والاشتراكية كشعار تقابل الطبقات

(٣) انظر مقالنا : الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ، المستقبل العربى . يناير ١٩٧٩ ، بيروت ، وهي في هذا الجزء الثانى . وايضا : مخاطر قف فكريا القومى ، الجزء الأول : الدين والثقافة الوطنية .

الجديدة ، والرأسمالية الوطنية ، والكسب غير المشروع • والدخول
الطفيلية ، والحسابات الخارجية ، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء
كل ذلك كواقع • والوحدة كسعار تقابل تمزق الوطن العربي وتفتيته ،
واغلاق حدوده ، وقطع علاقاته ، وحروب حدوده ، وتهديد أنظمته
كواقع عملى • وقد يرجع ذلك كله الى جذور تاريخية فى وعينا القومى
مستمدة من تراثنا القديم الذى ما زال يمدنا بأبنيتنا الفوقية وهو
تحديدنا للأمة على أنها أمة قول • فكل من قال « لا إله إلا الله » يصبح
عضوا فى الأمة الاسلامية له حقوقها وعليه واجباتها • ويأتى العمل فى
الدرجة الثانية بعد القول أو لا يأتى ، أو يرجأ العمل الى يوم الدين
يحاسبنا الله عليه أو لا يحاسب • هذا بالاضافة الى أن القول فى تراثنا
الشعبى كان هو الواقع • فتكسب المعارك بالقول على ما هو معروف
فى شعر الحماسة وفن الخطابة • وقد دخل الايمان الى قلوب الناس
بالقول وحسن الخطاب • وما زلنا نحل المشاكل بالقول تهدئة للخواطر ،
وتفريجا للكروب • ان مهمة المفكرين الأجرار هى اعادة صياغة تجديدنا
للأمة ليس عن طريق القول بل عن طريق العمل وتحقيق الأهداف
القومية ، وعن طريق المضمون السياسى للتوحيد الذى يعنى وحدة الأمة
» ولو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف
بينهم » •

خامسا : عرفت ثوراتنا العربية الأخيرة بأنها انتهت الى سكون
ادارى ولم تستطع القضاء على البيروقراطية فى أجهزة الدولة والروتين
فى نظم الحكم • فقد قامت الثورات لتغير فى قمة السلطة دون أن
يصاحبه تغيير مماثل فى أجهزة الدولة ، فتسربت قوى الثورة وضاعت
طاقاتها ولم تتجح محاولات الحكم المحلى واللامركزية والقرارات
الثورية والاجراءات الاستثنائية فى التخفيف من تغلغل البيروقراطية فى
الحياة العامة • والحقيقة أن البيروقراطية ترجع الى جذور تاريخية
فى وعينا القومى فى تصورنا للعالم على أنه مراتب متفاوتة بين الأعلى
والأدنى ، كل مرتبة عليها لها السلطة على المرتبة الدنيا ، من القمة للقاعدة •

كلما صعدنا إلى أعلى زادت السلطات حتى نصل إلى القمة صاحبة السلطة المطلقة على من دونها وكلما نزلنا إلى أسفل قلت السلطة حتى نصل إلى القاعدة التي لا سلطة لها على أحد . هذا التصور الهرمي للعالم الذي عرف في فلسفاتنا القديمة بنظرية الصدور أو نظرية النفيض هو الذي يسمح بقيام البيروقراطية والمجتمع الطبقي في حياتنا المعاصرة لأن نظمنا الاجتماعية هي في الحقيقة تعبير عن مكوناتنا النفسية وقولبنا الذهنية . والأمثلة كثيرة .

ان مجتمعاتنا النامية ما زالت ترتبط بترائثها الذي يمددها بقيمها التي توجه سلوكها ، ومن ثم كان البناء الفوقي لديها هو حياتها ووجودها ، فكرها وواقعها ، ماضيها وحاضرها . مهمة المفكرين الأحرار إذن هو تحويل هذا البناء الفوقي الموروث ، وهو ثقافة الجماهير ، إلى أيديولوجية سياسية تحمل أهدافنا القومية ، وبالتالي تنشأ حركة جماهيرية متحدة مع فكر قومي طليعي . فمهما أعطى للجماهير من شعارات تعبر عن أهدافنا القومية دون ربطها بثقافتها الوطنية والتي يكون تراثها القديم رافدها الأساسي فإن هذه الشعارات تظل فارغة من كل مضمون . وما دام البناء الفوقي ظل متروكا بلا وظيفة تحديثية فإن القوى الرجعية في مجتمعاتنا والتي تدافع عن مصالح الأقليات الحاكمة والمسيطرة على أدوات الانتاج تقوم باستغلاله لصالحها ويكون خير سلاح في يدها لتدعيم الوضع القائم ضد قوى التغيير والثورة . ان مهمة المفكرين الأحرار هو القيام باعادة صياغة الموروث الشعبي وتفسيره لصالح الجماهير دفاعا عن مصالح الأغلبية التي تشارك في الحكم أو في السيطرة على وسائل الانتاج حتى يمكنها فيما بعد الدفاع عن مصالحها بالدفاع عن ذاتيتها الخاصة . ومن ثم يصبح تراثها مساويا لمقاومة الاستعمار ، والعداء للرأسمالية ، ولناهضة الصهيونية والوقوف ضد الرجعية . يستطيع المفكرون الأحرار إذن اكمال النقص النظري الذي تركه المضباط الأحرار في ثوراتنا العربية الأخيرة . كما يمكنهم سد النقص العملي عن طريق تجنيد الجماهير وجعلها خط الدفاع الأول عن

أهدافنا القومية حتى اذا ما اختفى الزعيم لم تختف الأهداف أو تحولت الى نقيضها ، والجماهير تصفق لكليهما •

ان ثورة ايران الأخيرة أثبتت أن جماهيرنا تتحرك بالعقائد • فالتوحيد الذى يعبر عنه شعار « الله أكبر » يعنى رفض كل تكبر وتسلب بشرى على رقاب الخلق • الله أكبر يعنى قاصم الجبارين ، والاسلام يعنى أصالة الشعوب ورفضها لمظاهر التقليد للحضارة الغربية ، والقرآن يعنى الأيديولوجية المستقلة عن الأيديولوجية العلمانية • ان جماهيرنا عاطفية وحماسية ، وعلى الأقل فى مرحلتها التاريخية الراهنة ، ومن ثم كانت العقيدة هى نبع هذا الحماس • وقديما قال ابن خلدون أن العرب لا يفلحون الا بنبوة أو رسالة تجندهم • والجماهير أيضا تؤله وتطيع • ان دور المفكرين الأحرار هو استغلال هذه الطاقات الكامنة فى وعى الجماهير وتفجيرها حتى تتحرك ، ويتحول تراثها من تراث ميت الى تراث حى ، وتصبح حركاتها أقرب الى الدوام والاستمرار •

وقد تعطى الدوائر المحافظة لدور المفكرين الأحرار تفسيرا رجعيا ما دام الأمر لا يتعلق بالأبنية التحتية التى يودون الابقاء عليها بل بالأبنية الفوقية التى يصلون فيها ويجولون كما يشاؤون ، ولا يباريهم فيها أحد • فهم دعاة الايمان ، وخطباء الأصالة ، والمدافعين عن التراث ، المرتبطين بجذوره التاريخية •

فقد تقول هذه الدوائر المحافظة ، أولا ، ان المفكرين الأحرار يعطون الأولوية للداخل على الخارج ، ويحدثون الثورة فى النفوس قبل أحداثها فى الواقع طبقا للكية الكريمة « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » • ومن ثم كان التركيز على البناء الخلقى للفرد قبل البناء السياسى والاجتماعى • وقد أعد الرسول الرجال ثلاثة عشر عاما وبنى الدولة فى عشرة أعوام • والحقيقة أن هناك فرقا شاسعا بين التفسير الرجعى لدور المفكرين الأحرار والتفسير الثورى لهذا الدور • فالأول يجعل الفكر سوريا بلا مضمون ويفصل الواقع عنه فى حين يجعل الثانى الفكر هو الواقع الذى يتحرك • فتورة الفكر التى يمثلها

المفكرون الأحرار هي ثورة الواقع من خلال الوعي لتنويره وكشف عرى الثورة • وفي مجتمعاتنا الناهضة تكون الأولوية لوعي الثورة السدى يتحد فيه الفكر بالواقع •

وقد تقول هذه الدوائر ، ثانيا ، ان دور المفكرين الأحرار يعنى أن تبدأ الثورة بالفرد قبل أن تبدأ بالجماعة ، وهو ما تركز عليه هذه الدوائر ومطالبتها بإعادة بناء الفرد أولا حتى يمكن ابعاد الوعي القومى عن الأبنية الاجتماعية فيرى كل فرد مشاكله فى داخله وحلها بمفرده اما بالأخلاق والدعوة الى الطهارة ونبذ الطمع والجشع أو بما قد يخفف غضبه وذلك بتهيئة وسائل الكسب له ، مشروعا أو غير مشروع ، فبدل أن يكون من طليعة الثوار القادمين يصبح من المدافعين عن النظام القائم حرصا على مكاسبه الشخصية • والحقيقة أن المفكرين الأحرار لا يبدأون بالفرد بل بثقافة الجماهير ، ولا يتعاملون مع الأفراد بل مع الأبنية النفسية التى تحرك الناس • فالمفكرون الأحرار فلاسفة تاريخ ، وهم الذين وضعوا فى الغرب فلسفات التاريخ • مهمتهم ايقاظ الوعي الحضارى الذى يتحد فيه الفرد بالجماعة ، والانسان بالتاريخ •

وقد تقول هذه الدوائر ، ثالثا ، ان دور المفكرين الأحرار يجعل الثورة أقرب الى التربية والاصلاح والتهديب والارشاد منها الى الثورة الفعلية ، ومن ثم فهو تغير نسبى تدريجى طويل الأمد ، يستبعد العنف والصراع ، وطبيعى أن تحتاج المجتمعات الى حركات اصلاحية يقوم بها كل جيل ، وبالتالي تأمن المجتمعات التغيرات العنيفة والانقلابات الثورية والصراعات الدموية • والحقيقة أن المفكرين الأحرار يؤصلون الثورة ، ويحولون الاصلاح الى ثورة جفرية عن طريق تأسيسها فى الوعي ، واستبعاد معوقاتهما ، والكشف عن الوعي الجماهيرى الثورى • فهم يقصرون بذلك فترات الانتقال • ويكروون بقدوم الثورة • وما أشد من عنف الأفكار وثورة العقائد ، وانقلاب التصورات • لذلك كان المفكرون الأحرار هم أكثر الناس اضطهادا من النظم القائمة • وغالبا ما تم حرقهم علنا ، بعد مصادرة كتبهم ، ومنع أفكارهم ، ولكن التاريخ أقام لهم نصبا تذكارية للشهداء ، وأصبحت أفكارهم هي حركة التاريخ •

وقد يقال في الدوائر التقدمية الخالصة المتسعة التي تود أن ترى الثورة وقد تحققت بين يوم وليلة أن للمفكرين الأحرار حدودهم ونقصهم التي لا تقل خطورة عن نواقص الضباط الأحرار وحدودهم . فقد يقال ، أولا ، أن المفكرين الأحرار في نهاية الأمر مثقفون وبهم مخاطر المثقفين وأولها تصور العالم على أنه مجرد أفكار ونظريات ، وأن الواقع ما هو الا نظرية أو يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه بنظرية ، خاصة اذا كانت صياغاتها معقدة تدل على تعالم أكثر مما تدل على علم ، وإن منع طفل من أن يموت جوعا خير من آلاف النظريات عن الجوع ! والحقيقة ان هذا الزلق يتحرز عنه المفكرون الأحرار لأنهم ثوار أولا يريدون تغيير الواقع وليس فهمه فحسب ، والأفكار لديهم قوة ، والنظريات حركة ، والتصورات تغير . ان تهيئة الشروط للحركة والاعداد لها لهو بداية لها قبل ظهورها في العالم . وإن شحذ القوى ، وإبراز المتناقضات شرط للحركة والتغير .

وقد يقال ، ثانيا ، في هذه الدوائر الجذرية أن المفكرين الأحرار مهما كان لهم من أثر على العقول فانه لا يتعدى نطاق بعض الدوائر المثقفة المحدودة النطاق . فهم يمثلون حركة فكرية ولا يمثلون حركة شعبية . وأقصى ما يمكن أن يقوموا به هو خلق تيارات جديدة في الفكر والأدب والسياسة والاجتماع والقانون . الخ . وفي مجتمعاتنا بحيث الأمية ما زالت هي الغالبة فانه يستحيل أحداث ثورة جماهيرية عن طريق المفكرين الأحرار الذين لن يقرأ كتاباتهم غالبية الشعب . والحقيقة أن الأمية لا تعنى جهل القراءة والكتابة ، فكثير ممن يجهلون قد يكون لديهم من الوعي القدر الكبير ، وقد يكون كثير ممن يقرأون ويكتبون مغيبى الوعي . فنحن شعوب سمعية استطاعت أن تقيم حضارة بالسمع والرواية والفنل الشفاهي . وتضرب فيها الأمثال العامة وسير الأبطال فتحدث الأثر في النفوس . وقد تحرك الشعب الإيراني أخيرا بالتسجيلات الصوتية لنداءات الخميني . وإن أئمة المساجد ، ورواة القرية ، وأجهزة الاعلام الصوتية كلها يمكن أن تكون قنوات للمفكرين الأحرار يعبرون من خلالها عن الثقافة الثورية التي تعبر عن وجدان الناس .

وقد يقال ، ثالثاً ، في هذه الدوائر الثورية ان المفكرين الأحرار هم في نهاية الأمر مفكرو الطبقة المتوسطة التي مازالت تبحث لها عن دور في اللحظات الثورية في تاريخ كل أمة حتى تستعيد ثقة الأغلبية التي تركتها وتجد لها منفذاً مع القيادة الثورية الجديدة . فهم انتهزيون لا يعملون الا لصالح طبقتهم ، يرشدون حياتها ، ويستعملون العقل لحسابها ، ويعبرون عن القوى الاجتماعية الجديدة التي تحاول أن ترث القوى القديمة . وقد حدث ذلك في كثير من المجتمعات عندما دخل كثير من الرومان الوثنيين في المسيحية حتى يكون لها دور في الامبراطورية بعد أن تحول الامبراطور قسطنطين الى الدين الجديد . وكما حدث في ثوراتنا العربية الأخيرة عندما تحول معظم مفكرينا الى اشتراكيين ثوريين . وقد حدث نفس الشيء في الحضارة الغربية عندما أصبحت الليبرالية ، وهي التعبير السياسي عن الفكر الحر الأساس النظري للنظم الرأسمالية . والحقيقة أن المفكرين الأحرار الملتزمين بقضايا الشعوب ، والمعبزين عن مصالح الجماهير ، أبناء الثورات الوطنية الأخيرة . فبالرغم من انتساب البعض منهم الى الطبقات المتوسطة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية الا أنهم يمثلون بفكرهم الطبقات العاملة . فالطبقة شيء والوعي الطبقي شيء آخر . هذا بالإضافة الى أن مفكرى الطبقة المتوسطة في مجتمعاتنا هم المنوطون بالقيام بدور التحديث ، وهم المؤهلون لذلك بالرغم من حدودهم وذاتيتهم وفرديتهم وتحيزاتهم . ولا يمكن تجاوز الطبقة المتوسطة الى الطبقة العاملة أى الانتقال من الليبرالية الى الاشتراكية قبل أن تحقق الطبقة المتوسطة دورها وقبل أن نتمثل قيم الليبرالية^(٤) .

وفي النهاية ، أن كل عثرات الثورات العربية ونكساتها انما نتجت من أن أهداف الضباء الأحرار لم يتم تحقيقها بوسائل المفكرين الأحرار . وكثيراً ما ننسى تراثنا العقلاني الليبرالي قبل الثورة ونقل : أين نحن من أيام الطهطاوى ولطفى السيد وطه حسين ؟ لو كان مفكرنا

(٤) انظر : عبد الله المعوى . العرب والفكر التاريخي ، دار الحقبة ، بيروت ، ١٩٧٣ .

الأحرار في بداية تنويرنا قد استمروا خلال ربع قرن الأخير لكانت الثورة قد تأصلت في نفوسنا ولكننا أكثر حرصا على العقل والديموقراطية مما نحن فيه الآن . لقد آن الأوان للمفكرين الأحرار ، وهم طليعة الثوار الآن ، الاستمرار في عصر النهضة ، والتأكيد على سلطة العقل ، والدفاع عن الحرية والديموقراطية ، وتحمل تبعات المرحلة التاريخية التي نمر بها من نقد للموروث ، وتخلص من سلطة القديم ، وتحرر من التقليد ، وتوجه نحو الطبيعة ، واعتزاز بقدرة الانسان على تفسير العالم وعلى امكان السيطرة عليه .

ان دور المفكرين الأحرار هو ادخال الثورة في تاريخنا الحديث ، وتحويل اصلاحنا الدينى في القرن الماضى الى نهضة فكرية عامة تقوم على روح النقد وعدم التسليم بالموروث . كما أن مهمتهم هو تأصيل فلسفة التنوير التي راجت لدينا على أيدي مفكرينا في القرن الماضى سواء في الفكر الليبرالى عند الطهطاوى أو الفكر العلمى عند شميل . ومهمتهم أيضا هي اعادة بناء ثوراتنا السياسية والاجتماعية الأخيرة حتى نقلها من عثراتها بالرجوع الى جذورها التاريخية . وقد يكون المفكرون الأحرار هذه المرة أسعد حظا من الضباط الأحرار وأن يكون ربع القرن القادم أفضل من ربع القرن الماضى . وقد تحتاج حركة التاريخ الى مدى أطول لبلوغ مراحله ولكن المهم هو الاحساس بالمرحلة وبداية الكشف عنها ، « ويقولون متى قل عسى أن يكون قريبا » .

لقد قام الضباط الأحرار بقلب النظم الاجتماعية دون احداث قلب مواز في القوالب الذهنية . ومهمة المفكرين الأحرار هي اعادة بناء وعى الجماهير وتحويل تراث الشعب الى أيديولوجية سياسية ، وتحويل ثقافته الوطنية الى اداة للتحديث وطريق للتنوير . ان جيلنا لن يكون جيل الثورة بل هو الجيل المهد لها ، ولن يكون جيل النظرة العلمية بل هو جيل النقد للموروث ، ولن يكون جيل البناء للنظم الاجتماعية الجديدة بل هو جيل الهدم للأبنية الذهنية القديمة ، ولن يكون جيل النصر بل جيل تلاشى الهزائم المحتملة وايقاف الانهيار .

ولقد أخطأنا الحساب عندما وضعنا العربية أمام الحصان !

الجدور التاريخية لازمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر

لقد آن الأوان أن نعيد حساب النفس لا من أجل تأنيبها وزجرها كما يفعل الصوفية بل من أجل سبر أغوارها ، وأن نحلل شعورنا المعاصر ومكوناته كي نعى أزممتنا في لحظتنا التاريخية الراهنة . فماذا تعني الجدور التاريخية لازمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ؟ اننا لا نقيم حسابا للماضي ، فما زلنا في خضم التاريخ ، وجزءا من حركته ، ولكن هذا التساؤل محاولة لوصف واقعنا وهو يتحرك حيا في شعورنا وهو ينظم واقعنا حتى نستطيع أن نتحكم في مسار التاريخ من خلال أبغية الشعور .

تعني « الجدور » الرواسب الحضارية في شعورنا ، والتراكمات القيمة ، والأبنية النفسية التي ورثناها من القدماء ، وفي مراحل التاريخ السابقة والتي يسميها علماء الاجتماع « انساق القيم » والتي يسميها الماركسيون التقليديون « البناء الفوقي » والتي هي أيضا موضوع دراسة علم الأنثروبولوجيا الحضارية . هي جذور لانها متغلغلة في أعماقنا وموجهات لسلوك الجماهير ، يستخدمها القادة من أجل السيطرة عليها وتوجيهها ايجابا أم سلبا ، اما لتجنيد الجماهير كما هو الحال عند الأفغانى ، أو لتغيب وعيها كما حدث فيما بعد النصف الثانى من هذا القرن . ان الحاضر ما هو الا تراكم للماضى ، وان ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا اليومي ان هو الا تراكم تاريخى لماض عشناه . بل اننا لا نعيش حاضرا الا بقدر تدخل ماضينا فيه . وبالتالي فان أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ليست بفت اليوم بل هي امتداد لوضع حضارى واستمرار له منذ ما يقرب من ألف عام ، منذ نهاية عصرنا الذهبي القديم في القرن الخامس الهجرى . كما أنها ليست وليدة القوانين والدساتير ، والنظم والأحكام العرفية ،

والاجراءات الاستثنائية ، والاستفتاءات الشعبية • فالتقانون نفسه تعبير عن وضع حضارى ، وتقنين لحالة ذهنية سائدة ، ولحظة من لحظات تطوير الروح • روح الحضارة التى هى روح الشعب ، روح الله فى التاريخ • أعنى بالجدور ضرورة نقد البناء الفوقى لمجتمعاتنا الراهنة ، والذى أغفلناه فى ثوراتنا الأخيرة ، فاكثفينا بترديد الشعارات خاصة أو عامة ، محلية أو عالمية ، واقتصرنا على اعلان النوايا مثل التجديد ، التحديث ، التراب ، الأرض ، الأصالة ، الاستقلال ، الدين ... الخ ، وكثيرا ما يتم ذلك عن رفض كل ما هو عقلانى علمى واقعى بحجة رفض المستورد والدفاع عن الدين ، وهو فى الحقيقة عجز عن صياغة ثقافة وطنية خاصة على مستوى النظر ، ودفاع عن الوضع القائم على مستوى العمل •

ويعنى « التاريخ » هنا مجموعة التراكمات الحضارية التى ورثناها من المصادر الكتابية أو الشفاهية ، والتى نتناقلها جيلا عن جيل ، والتى تعيشها أجيالنا المعاصرة • فيضم الأصول الأولى مثل القرآن والسنة كما يتضح فى العلوم الدينية كال تفسير والحديث والفقه والعلوم العقلية مثل الكلام والفلسفة ، والعلوم الطبيعية مثل الطب والكيمياء ، والعلوم الرياضية مثل الجبر والحساب والهندسة والفلك ، والعلوم الانسانية مثل الجغرافيا والتاريخ • أما علوم اللغة وما يتصل بها من شعر ونثر وخطابة وبيان وبلاغة ومأثورات شعبية ، كالحكم والأمثال ، فانها قد انصبت فى العلوم الدينية الشرعية أو العقلية • وكما قال عمر « عليكم بشعر جاهليتكم ففيه تفسير كتابكم » • يعنى التاريخ هنا التراث القديم كله الذى ما زال يوجه شعورنا والذى ما زال يعيش فينا ونعيش فيه كله فى لحظة واحدة ، فتشرق علينا المعارف على طريقة ابن سينا ، ونستلهم العلوم مثل الغزالى ، وننتظر الفضل الالهى كالأشعرى ، ولا مانع من تكفير ابن رشد والمعتزلة وادانة الخوارج ! أعنى بالتاريخ أيضا التصورات الموروثة من هذه العلوم كلها والتى ما زالت تسرى فى أذهاننا وتعمل فى نفوسنا ، نتلقاها فى المدارس والجامعات وتنتشر فى أجهزة

الاعلام ، تحرك رجل الشارع دون أن يدري مثل القضاء والقدر ، والطاعة لأولى الأمر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . أعنى بالتاريخ كل ما يلقب لجماهيرنا ، خاصة وعامة ، من أبنية فوقية ورثناها منذ ألف عام . وأصبحت أحادية الطرف لايلقن سواها بالرغم من محاولات الاجتهاد المستمرة ، والتجديد المتواصل . التاريخ هنا هو التاريخ الثقافى أو الحضارى ، وبوجه خاص التصورات والقوالب الذهنية التى تحدد معالم تصورات العالم للجماهير ، شعوبا وقادة . التاريخ هو كل عمل للروح ، ونشاط للذهن ، وافرار للشعور ، يتراكم جيلا بعد جيل ، حتى يصبح بديلا عن الواقع ان لم يكن هو الواقع الأوحده ، الذات والموضوع ، المعرفة والوجود .

أما « الأزمة » التى نعيشها فنراها كل يوم . وهى غياب الحوار فى حياتنا المعاصرة نتيجة لأننا لسنا أحرارا . فى تفكيرنا ، ولأننا لا نسلم بهق الآخر فى الحرية والتفكير والاعتراف بحقه فى ابداء الرأى . نواجه الفكرة بالسيف ، والرأى بالاعتقال ، والعقل بالعضلات ، أو برفع سلاح التكفير على كل مخالف فى الرأى أو يتهم بالخيانة والعمالة أو العتبه والجنون ! أصبح بطل الأمس خائنا اليوم ، ويصبح بطل اليوم خائنا فى الغد ، فلم نستطع أن نميز فى قادتنا الخونة من الأبطال ، وجعلنا أبطالنا خونة وخونتنا أبطالا ، نهدم اليوم ما بنيناه بالأمس ، وقد نهدم فى الغد ما نبنيه اليوم . لم يعد لنا تاريخ متصل ، وأصبحت حياتنا مجموعة من الحلقات المنفصلة ، كل حلقة تلغى ما قبلها ، وندعى البداية من جديد ، فى الثورة أو الحركة أو اليقظة أو الانتفاضة أو التصحيح ، ونقرأ كل يوم ونتذوق عبارة المسيح « ما جئت لالغض الناموس بل لاكمله » . كثرت فى حياتنا التواريخ القومية ، والأعياد الوطنية . فأصبحت أيامنا وشهورنا كلها أعياد لا نذكرها ، وظهرت مصطلحات العهد البائد ، والنظام السابق ، والزمن البقيض . هى أزمة يشعر بها كل مواطن فى قوله وعمله ، تشعر بها الجماعات والهيئات ، وتعانى منها التيارات السياسية والأحزاب .

ونلمس آثارها في الملل من الرأي الواحد ، ومن تكرار الخطيب الواحد ،
ونتحسر على الرقابة على المطبوعات • وفي نفس الوقت ننقد النظم
الشمولية وكبت الرأي فيها ، ونحزن للمنشقين ، ونتغنى بالحرية
والديموقراطية في النظم الليبرالية ، ونقرأ تحليل ماركيز لدور أجهزة
الاعلام في توجيه الرأي العام في المجتمعات الصناعية المتقدمة في
« الانسان ذو البعد الواحد » • أصبحنا أفرادا متراسين لا رابط بينهم
الا المصراخ ، أو قطعاً متجاوزة لا رابط بينها الا القطيعة • كل منا يغني
ليلاه ، ولا أحد يسمع غناء الآخر •

وتعني « الحرية » القدرة على التفكير الباطني دون اثر للمقالب
الذهنية المفروضة على المجتمع ، والقدرة على التصحر من الخوف
الداخلي حتى يصبح الانسان هو ذاته لا غيره ، وأن يكون مظهره
حقيقته ، وأن تتوحد شخصيته قاضيا على الازدواجية التي نعاني
منها في حياتنا المعاصرة^(١) • كما تتضمن الحرية القدرة على التعبير
عن الرأي وصياغته في قضايا يمكن فهمها والرد عليها والتحاو
بشأنها وليس مجرد التعبير عن رغبات وتمنيات • الحرية هي القدرة
على الانسلاخ من المسائع ، وانقاذ الذهن من المتعارف عليه ، والعود
الى الذات الحر الاصيل الذي يضع المسائل منذ البداية ، ويضع
السؤال الاساسي ويغوص في الجذور • والديمقراطية هي احترام
الرأي الآخر ، والاستماع له ، وعدم تفكيره وادانته أو الوشاية به
لدى السلطات وكأنه خيانة عظمى • الديمقراطية هي الاعتراف باحتمال
خطأ الذات ، وبأنها قد تتعلم من الآخر ، وقد يكون الآخر ، وقد يكون
الآخر على صواب • تتضمن الاعتراف بحقيقة مستقلة عن الذهن
يحاول الجميع الوصول اليها دون التضحية بالموضوع من أجل الذات •
لا تعني الديمقراطية فقط « حكم الشعب » بل تعني الاعتراف بوجود
الآخر بجوار الأنا ، وبأن الحوار بين الأنا والأنت هو الحياة •

(١) انظر مقالنا : « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » : قضايا معاصرة ج١

وقد أثرنا تعبير « وجداننا المعاصر » تحاشيا لسؤال : من نحن ؟
مصريون أو سوريون ، مشاركة أم مغاربة ... الخ . كلنا في المهم
سواء ، نشترك في تراث حضارى واحد ، ونرث نفس القواييم الذهنية .
فأساس وحدتنا هو الثقافة المشتركة ، والتصور للعالم الواحد ،
والسلوك الاجتماعى المتشابه فى مواجهة تخلف حضارى يتحدانا
جميعا ، وتنتشر محاولتنا فى النهوض والتقدم امامه . وآثارنا « الوجدان »
على « الشعور » لتغليب التحليل الفينومينولوجى على التحليل النفسى ،
ولأن الوجدان يحمل روح العصر فى حين أن الشعور مجموعة من
الوظائف النفسية . كما آثرنا « الوجدان » على « الواقع » لأن الواقع
لا ينكشف الا من خلال الوجدان ، ولأننا كشعب ناهى يكون وجداننا هو
واقعنا الأوحد .

ولا يعنى هذا التحليل أى انتساب لمذهب فكرى مثالى أو غيره
أو تنكّر لمعطيات العلوم الاجتماعية الحديثة والنظرية الماركسية ، بل
هو وصف لواقعنا المعاصر فى لحظتنا التاريخية الراهنة ، ورصد لسلوك
جماهيرنا وقادتنا . فما زلنا مجتمعا تحركه الأفكار ، وتوجهه أنساق
القيم ، وتتوثر فيه التقاليد ، ويستشهد بالمأثورات الشعبية ، بالحكم
والأمثال العامة ، ويستمتع الى الأفاضيل والروايات ، ويتغنى بسير
الأبطال . ما زلنا مجتمعا وجدانيا لا يستعمل العقل للتحليل أو الواقع
للإحصاء . لذلك وصفنا بأننا مجتمع الكلمة ، وجماهير الشعر ،
وحضارة اللفظ . ولكن لما كانت هذه الجذور لا شعورية فى معظمها ،
والا كانت أيديولوجية واضحة المعالم ، اذ لا نشعر بها جميعا مع انها
هى الوجه الأول لسلوكنا ، فقد فرض المنهج الفينومينولوجى نفسه
من أجل وصف مكونات شعورنا ، وإخراج مضمونه من اللاشعور الى
الشعور ورؤية ماهياته . فالفكر والواقع كلاهما يحيان فى الشعور ،
والشعور يؤرثهما .

كما لا تخرج هذه الدراسة عن الاطار الماركسى لأن حقيقة ماركس
وجذوره فى فيورباخ ، وأن الانسان لا يمكنه أن يكون ماركسيا قبل

أن يكون فيوريباخيا ، قبل أن يقطر في « قناة النار » • وبالتالي فإن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع ، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته • وقد كان ماركس الشاب فيوريباخيا ، محلا الأيديولوجية الألمانية ، وواصفا اغتراب الانسان في المجتمع في « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » ، ومحاورا فلاسفة عصره في « شقاء الفلسفة » • لم يغفل ماركس الأبنية الفوقية وتحليلها قبل أن يبدأ رأس المال ، أى دراسة الواقع الاحصائي • وقد أكدت ماركسيات القرن العشرين على أهمية الأبنية الفوقية ، سواء في المجتمعات المتقدمة أو في المجتمعات النامية ، حتى أنه لم يصعب التمييز في العالم الثالث بين « لاهوت الثورة » والماركسية ، أى بين تثوير الأبنية الفوقية وفي مقدمتها الأبنية الدينية في المجتمعات التقليدية ، وكما هو الحال في أمريكا اللاتينية وفيتنام والجزائر وجنوب أفريقيا ، وبين الثورة العلمية كما تصفها الماركسية •

وشاهدنا هو البداهة ، وموضوعنا هو التجارب المشتركة • ولا يهدف هذا المقال إلى دراسة علمية تاريخية للمشكلة بل إلى اثارتها والايحاء بها ثم تركها بين يدي علماء الاجتماع والتاريخ والحضارة •

هناك نوعان من الجذور : الأول جذور تراثية خالصة ، ورثناها من الأصول الأولى في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية ، وهى العلوم التى تمدنا بأبنيتنا الثقافية وقوالبنا الذهنية والتي تكون معظم بنائنا الفوقى • والثانى أبنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجذور وتشعبها ، وكانت أرضها الخصبة التى ساعدت على نمائها ، وهو طابع النظم الاجتماعية التى عشناها والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة منذ القضاء على الفرق الاسلامية الأولى وتصفيتها ، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها ، واتساع البون بين من يملك ومن لا يملك ، ثم ظهور الطبقات المتوسطة التى تحكم السلطة من خلالها ، والتي تمد السلطة بأجهزة ادارتها ، وهو باختصار ما يسميه الماركسيون « البناء التحتى » • والنوعان متصلان ، متداخلان ، متفاعلان ،

ولا يفسر أحدهما الآخر تفسيراً آلياً . فلا فرق بين الفكر والواقع .
الفكر واقع يتحرك ، والواقع فكر يحيا .

ويمكن رصد هذه الجذور في خمس مجموعات أساسية هي :

١ - حرفية التفسير :

وهي ما يسمى في علوم القانون باسم الصورية ، وما يعرف عادة باسم الجمود وضيق الأفق تضحي الحرفية بالمعنى في سبيل اللفظ ، وبالواقع في سبيل النص . تنكر المجاز ، وترفض التأويل ، وتستبعد المتشابه مع أن اللغة بها حقيقة ومجاز ، ظاهر ومؤول ، محكم ومتشابه ، مقيد ومطلق . هذه الحرفية تمنع الحوار حول المعنى والتوجه الى مضمون النص ، فيتحول الحوار الفكري الى مباحكات لفظية . كما تغيب نقطة التلاقى في الواقع . ولما كان اللفظ يعتمد على الشواهد النقلية فقد اعتمد هذا النوع من التفسير على الحجج النقلية ، وهي حجج السلطة الدينية ، وتقبل الموروث الذي لا يستطيع الانسان رفضه أو حتى تأويله . ظهر ذلك في التفسير بالمأثور كما ظهر في الفقه السلفي (الحنبلي) والاعتماد على الأحاديث حتى الحركة السلفية الأخيرة . واتهم التأويل بأنه شيعي الحادى ، يهدف الى هدم الاسلام ، وضياح شوكة المسلمين . غاب الآخر في الحوار ، وأصبح الآخر هو الآخر المطلق ، أى الله الذى يرسل العلم المدون ولا يستطيع الانسان الا الاستشهاد به . ولا يتم الحوار في ذهن يرى أنه قد حصل على الحقيقة الأبدية المطلقة وأنه يعلم معناها الكلى الشامل ، وأن ما سواها زيف ويظان . فالحوار يتطلب إمكانية خطأ الذات واحتمال صواب الآخر ، وهذا لا يتأتى في مثل هذه المعطيات المطلقة . لا يمكن الحوار الا باحتمال انتقال اللفظة من الحقيقة الى المجاز ، ومن الظاهر الى المؤول ، ومن المحكم الى المتشابه ، ومن المقيد الى المطلق ، أى احتمال أحد أوجه الحقيقة . لا يحدث الحوار الا في منطق الاحتمال وفي تعدد الحقائق . ويبدو أننا ألغينا الحرية منذ البداية بالالتزام بالحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية ،

والتي تنطبق على واقع محدد بعينه بصرف النظر عن منطق التشابه في الالفاظ ، ومنطق الازدواج في المعاني ، ومنطق الاشتباه في الأحكام •

وباليت هذه الحرفية والدقة والخوف من الرأى والظن قد يحكما منطق محكم ، باستثناء بعض فقهاء الحنابلة ، ولكنها في الغالب تنقلب الى الضد ، وتصبح صراخا أجوف ، وتشدقا بالعلم ، ودفاعا عن الحق ، وهجوما على الهوى • فأصبح العالم ليس هو صاحب المنطق المحكم بل صاحب الحنجرة المالية ، وبالتالي تحولت الحرفية الى عاطفة هوجاء ، وانقلبت الصورة الى حيوية الصبيان • وبالرغم من أننا شريكون ، مشهورون بالتأويل والتخريج ، وبأننا جميعا باطنيون ، ندرك ما وراء الألفاظ ، ونقرأ ما بين السطور الا أننا تركنا هذه الميزة وأيقيناها كوسيلة للنجاح الاجتماعي ولبلوغ المقاصد الدستورية بالايحاء الى الرؤساء ، والتعامل مع مختلف الاتجاهات المتعارضة بنجاح ولباقة • فاذا ما أثبتنا للفكر العلني التزامنا بالحرفية في القانون وفي الايمان ، في الشريعة والدين • وكأن الحرفية ما هي الا مظهر يخفى الجوهر وهي الباطنية • ولما كان الحوار لا يحدث الا علنا فقد امتنع في الحرفية وتحول الى حوار سرى وهمس في الآذان •

وقد ساعد ذلك على انشاء وظيفة العالم ثم انشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم • فارادت ، حفاظا على هذه الميزة ، احتكار العلم • فقامت بتكثير كل من خالفها ، وباستئصال كل من عارضها اما مباشرة أو باستعداء الحكام • تقرب اليهم الحكام للاعتماد عليهم في السيطرة على الشعوب نظرا لمكانتهم في النفوس ، واصبحت الطاعة العمياء للسلطة السياسية مرادفة لحرفية النصوص للسلطة الدينية ثم نشأت مزادات بين العلماء ، كل منهم يريد اظهار سلطويته الدينية أو تبرير سلطويته السياسية ، كى يصبح كبير العلماء ورئيس هيئتهم • وأمام شعب أُمى ، نجحت المزايدة في الايمان على احترام المزايد وتعظيمه ، ولو ان الشعب في لحظات فورة وعيه يشعر بتبعيته ونفاقه وتبريره للسلطة السياسية • ومن ثم اتحدت عقلية السلطة السياسية مع السلطة

الدينية ، اذ اعتمد كلاهما على « التنزيل » : تنزيل الأمر من السلطة الى الشعب ، وتنزيل الوحي من الله الى العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة ، ودون حق العالم في مناقشة العلم اللدنى .

وقد وصل الحال بنا الى قفل باب الاجتهاد ، واقتصار الأمر على التبعية والتقليد . وظهرت الحرفية في حياتنا العامة وفي سلوكنا اليومي في اعطاء الأولوية للمظهر على الجوهر ، وللخارج على الداخل ، وللصورة على المضمون . وتحولنا الى عصبيات وقبائل تشتبك في المظهر ، وتركنا وحدة المضمون . ضاعت الأرض ونهبت الثروات ، وقضى على الاستقلال ، لغياب وحدة وطنية نتيجة لغياب الحوار بين الاتجاهات والمداخل المتعددة في البلاد .

ان علم التفسير الآن هو اعادة بناء الموقف الماضى على أساس الموقف الحاضر ، حتى يمكن فهمه وبالتالي ارجاع النصوص الى مضامينها الحية في شعور الجماعة . وان علم المعانى قادر على تجاوز الألفاظ الى مدلولاتها الأولى ، حيث تكمن وحدة اللغة والتصور . وان علم العلل لقادر على توجيهنا نحو عالم الأشياء . وان أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا لتنشأ من اضطراب الصلة في شعورنا بين اللفظ والمعنى والشئ ، فضحينا بالمعنى والشئ من أجل اللفظ . وبالتالي استحال الحوار .

٢ - تكفير المعارضة :

لم يحدث ذلك في القرآن « اذ لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغى » ، وأيضا ، « من شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » ، وأيضا « كل نفس بما كسبت رهينة » ، وأيضا « فلعلك باخع نفسك على آثاركهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا » ، وعشرات أخرى من الآيات القرآنية . ولكن حدث أن انتشر فيما بيننا عديد من الاحاديث الموجهة اسلوبنا وذهننا ، ونكثرت من الاستشهاد بها في ماضينا وحاضرنا ، ونكتب على اثارها التاريخ ، ونصنف اتجاهاتنا ونحكم بينها سواء

كانت صحيحة أم موضوعة ، ضعيفة أو مشهورة • وقد نبه الافغانى من قبل على خطورة أمثال هذه الأحاديث الموضوعة واثرها في حياتنا وعلى سوء فهم بعض الأحاديث الصحيحة • ويكفى أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثره على أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا انقومي • وهو الحديث المائل « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ... » • والحديث يفيد في بدايته افتراق اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمين على ثلاث وسبعين فرقة • ولكن المهم هو نهاية الحديث التي تتراوح بين العموم والخصوص في ثلاث صيغ : الأولى « وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة » ، وهي أقلها خطورة لأنها تقرر فقط الخلاف بين وجهات النظر كواقعة دون تخصيص أو ادانة ، أى دون اصدار حكم عليها بالحواب أو الخطأ • والثانية ، « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة تزيد عليهم ملة ، كلها في النار الا واحدة » • وهي أكثر خطورة من الأولى لأنها بالاضافة الى تقرير الواقع تصدر حكم قيمة على التاريخ ، وتحكم على الفرق بالصواب أو الخطأ ، وتعين هلاك الفرق كلها وضلالها ، ولا تستثنى الا واحدة دون تعيين ، فتوجه الأذهان الى تعدد الأخطاء ووحدة الصواب ، وتدين كل الاجتهادات في الرأي باستثناء واحد فحسب • والثالثة ، « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار ، الا واحدة » هي ما عليه أنا وأصحابي • • وفي رواية أخرى « هي الجماعة » • وهي أكثر الصيغ خطورة على الإطلاق لأنها تقرر واقعا وتصدر حكما ثم تخصص الحكم وتعين الفرقة الناجية وهي فرقة بعينها • وقد شك العلماء في صحة هذا الحديث ، وجواز الاستدلال به وعلى رأسهم ابن حزم ، واكتفى البعض الآخر بتعدد طرق روايته دون الشهود بصحته • ولكن على افتراض صحته فانه لا يعنى أن كل محاولات الاجتهاد في رأى خاطئة مدانة ، فالاجتهاد أصل من اصول التشريع ، والخلاف في رأى احد نعم الله علينا • « اختلاف الأئمة رحمة بينهم » ، بل انه أصبح موضوعا لعلم مستقل هو علم الخلاف • انما يعنى أن هناك مقياسا للصواب والخطأ وأن هناك معيارا للحق والباطل ،

حتى لا يقع الناس فريسة التعدد بين الآراء واختلاف وجهات النظر دون القدرة على الحكم عليها والاختيار بينها . كما يعنى أن المهم هو الاجتهاد فى رأى وليس الوصول الى الصواب . فللمخطئ أجر وللمصيب أجران . كما يعنى ثالثاً أن تغير الواقع وتطوره واختلاف الظروف والاحوال من مجتمع الى مجتمع ، ومن عصر الى عصر يتطلب وجهات نظر متعددة ، تهتم ظروف العصر احداها . وهو ما أكدته علم أصول الفقه بجواز احتمال تعدد الصواب من الناحية العملية لأنه لا يوجد صواب من الناحية النظرية فى ميدان السلوك العلمى .

ولكن الذى حدث أن استغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية ، وأصبحت الفرق الضالة هى كل أنواع المعارضة السياسية للسلطة القائمة ، كما أصبحت الفرقة الناجية هى حزب الحكومة ! وقد سرى هذا التفسير منذ الدولة الأموية وطلب البيعة ليزيد وتكثير الاتجاهات المعارضة له ، واستمر ذلك حتى الآن . كل من يجتهد المراءى فقد ضل ، وأن الحكومة دائماً على صواب . وأن كل مفكرى الأمة مغرضون ، وأن الحكومة وحدها تسير على الطريق المستقيم . أصبحت المعارضة موضع شبهة ، فالمعارض هو الشيطان ، العميل ، الكافر ، الزنديق ، الخائن ، الخارج على اجماع الأمة .

فكيف يحدث خلاف فى رأى فى هذا التاريخ الموجه الذى يدين ماضى الأمة وحاضرها ومستقبلها ؟ كيف يمارس المفكرون حرية الفكر وهم ملعونون من قبل ، ومدانون فى التاريخ ، وهم يعلمون جزاء الخروج على اجماع الأمة ، وما ينتظر الكفار والمارقين ؟ ليست علاقة الخطأ بالصواب بهذا التوجيه التاريخى علاقة حوار أو تناصح أو ارشاد بل علاقة قوة وقهر ، فليس بين الخطأ والصواب الا حد السيف . ومن الذى يحدد الفرق الضالة والفرقة الناجية الا الفرقة الناجية ، أى من بيدها السلطة ؟ وهل حدث أن خطأت السلطة نفسها ، وهى الأقلية ، فى مقابل معارضة الأمة لها وهى الأغلبية ؟

ونتيجة لذلك تدخلت السلطة السياسية في الخلافات النظرية ، وانتصرت لرأى دون رأى وتحزبت لفريق دون فريق ، فتحوّلت السلطة السياسية إلى خصم وحكم في نفس الوقت ، وانقلابت وظيفتها من تنفيذية إلى تشريعية ، ومن تشريعية إلى فكرية تضع مقاييس للفكر ومعايير للصواب ، بل وتتدخل في قلوب المواطنين وتحكم عليهم بالكفر أو الإيمان دون أن تتدخل في أجوافهم لتحكم عليهم بالشعب أو الجوع . وبالتالي نشأ فكر السلطة في مقابل الفكر المناهض للسلطة ، الأول يقوم بالمدح والاطراء ، ويجزل الثناء والمدح ، ويتبارى حاملوه في التبرير والدفاع ، والثاني موتور مغلوب على أمره ، لا يجد وسائل التعبير عن نفسه ، متهم مدان ، يتسرب من خلال الصحافة السرية ، أو المنشورات والبيانات الخارجية . وقد نشأ ذلك أيضا منذ الدولة الأموية وانتصارها لبعض العقائد دون البعض الآخر ، مثل تأييدها لجبرية جهم بن صفوان ، ومعارضتها للحرية عند معبد الجهنى وغيلان الدمشقي وعمر بن عبد . ومثل انتصار الدولة السنية للأشعرية ولطلق الارادة الالهية ، حتى ولو أدى ذلك إلى خرق قوانين الطبيعة والقضاء على الحرية الانسانية . انتسب المأمون لعقيدة خلق القرآن وعذب في ذلك الإمام أحمد بن حنبل . ثم دارت الدائرة ، وانتسب المتوكل للأشعرية ، وبدأ اضطهاد المعتزلة . لذلك طالب اسبينوزا السلطة السياسية بأن تظل محايدة فيما يتعلق بالخلاف في الرأي ، لا تنصر فريقا على فريق ، والا واجهنا الفكرة بالسيف ، والمنطق بالسجن ، والبرهان بالضرب ، والحجة بالتعذيب (٢) . وهو ما لم يمنع الفكرة من الانتشار ، بل على العكس يزيد من إيمان أصحابها وتمسكهم بها وتمعصبهم لها . ثم تتكون الجماعات والأحزاب السرية لمناهضة السلطة والوثوب عليها ، لقد أعطى ذلك الحديث وأمثاله السلطة السياسية ما تريده من شرعية مفقودة . وشرعية الدين مقبولة عند العامة ولا ترفضها الطبقة المتوسطة وتؤولها الخاصة . اعطاها الأمان والاطمئنان ومن ثم اطمأنت إلى أن كل مخالفة

(٢) انظر ترجمتنا وتعليقنا إلى كتاب اسبينوزا . رسالة في اللاهوت والسياسة ، الفصل

المشرون . الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١ ، التجلو المصرية ١٩٧٨ .

فى الرأى هو خروج على السلطة ، وان كل تفسير معارض هو خروج على الدولة يجوز للسلطان أن ينفذ اليهم بجيش قوامه الآلاف للقضاء عليهم وتشتيتهم •

وبالاضافة الى حديث الفرقة الناجية هناك أحاديث أخرى كثيرة موجهة الى فرقة بيعينها • وما أكثر الأحاديث التى وجهت الى المعتزلة والفوارج ، أى الى العقل والثورة مثل « القدرية مجوس هذه الأمة » الموجه ضد المعتزلة • ومهما حاولوا تفسير الحديث وتضعيفه ، كما فعل القاضى عبد الجبار فى « المعنى » و « المحيط » إلا أنه ما زال يوجهه القادة والحكام والعلماء وأصحاب الهوى • ومثل ادانة الخوارج وتشبيههم بالخروج عن الأمة كما يخرج السهم من الرمية • هذا بالاضافة الى كثير من الأقوال الماثورة التى تقوى الأحاديث الموجهة : مثل القول المنسوب الى عثمان « ان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن » من أجل اعطاء الأولوية للسلطة السياسية على السلطة الدينية ، فتكون الطاعة لأولى الأمر أولى من الطاعة لله • كيف يتم الحوار اذن والسيف مرفوع على رقاب أصحاب الرأى والاجتهاد ؟

٣ - سلطوية التصور :

لقد حددت الأشعرية ، بعد انتصارها منذ القرن الخامس الهجرى وتحولها الى فكر رسمى للدولة السنية ، تصورنا للعالم بعد أن كانت حركة تحريفية للمعتزلة ومراجعة لها ونكوصا عنها • ولم تتجح محاولات ابن رشد فى الهجوم على علم الأشعرية مباشرة فى « مناهج الأدلة » أو على نحو غير مباشر فى شروحه على أرسطو فى اراحة الأشعرية ، بل لقد ضحى ابن رشد بنفسه فى سبيل محاولته • وماذا تجدى مجهودات فرد أمام سلطان الدولة ؟ ويمكن تلخيص التصور الأشعرى للعالم على أنه تصور سلطوى مركزى اطلاقى أصبح تصورنا للعالم وأساس نظمنا السياسية • فالله مركز الكون وخالقه ، يسيطر على كل شئ ، له صفات فعالة فى الكون ، قادر على ما لا يكون ، وعالم

بما يستحيل • لا يقف أمامه قانون طبيعي ، ولا ترده حرية انسانية • لا يستطيع الانسان أن يفعل الا اذا تدخلت الارادة الالهية لحظة فعله ، وجعلته ممكنا ، والا استحال الفعل ، فليس للانسان الا أن يكسب ما يهيئه الله له • الهداية والضلال ، والتوفيق والخذلان ، والتأييد والخرسان ، كله من الله • والانسان يعيش في عالم لا يحكمه قانون ، ولا يرفع الأصلاح ، وليست به غاية ، عالم خاضع لسلطة مطلقة لا يستطيع الانسان لها دفعا • يتلقى الانسان العلم الالهي ، ويظل عقله قاصرا على أن يستقل بنفسه • ومن ثم فهو في حاجة مستمرة الى عطاء من الوحي • وبالرغم من أن الاسلام آخر الأديان ، والعقل فيه وريث الوحي ، والارادة الانسانية فيه وريثة المعجزات ، الا أن الانسان في تصور الاشعرية يظل قاصرا ، عقلا وإرادة ، عن أن يستقل في فهمه وفعله • يظل العقل تابعا للنقل • وتظل الارادة الانسانية تابعة للارادة الالهية • ثم يتوارى العمل كلية عندما يتحدد جوهر الانسان بالايان ، ويتحدد الايمان باللفظ أى بالنطق بالشهادتين ، وبالتالي أصبحت الأمة أمة الألفاظ حتى بلا تصديق باطني ، وحتى ولو أضمرت الكفر • وأصبح فكرنا لعبة الألفاظ • ويتوارى العمل الذي يعبر عن جوهر الايمان ، ترك الميدان خاليا للفعل الخارجي من الله أو من الحاكم • فأخراج الفعل من مكونات الايمان عند الناس يقابله ادخال العمل بلا حدود من الحاكم المتمثل لله ، ومن سلطة الحاكم المستمدة من سلطة الله • فإذا ما غادر الانسان هذا العالم ، وانتقل الى العالم الآخر ، فإن مصيره أيضا لا يحكمه قانون الاستحقاق ، الثواب للمحسن ، والعقاب للمسيء ، بل الأمر متروك للمشيئة الالهية ، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء •

ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد ، والمنفذ الأعظم ، والرئيس المخلص ، ومبعوث العناية الالهية ، والمعلم والملم ، يأمر فيطاع ، يعبر عن مصلحة الناس ، يضم كل شيء • واستعار صفات الله المطلقة في العلم والقدرة والحياة • يسمع كل شيء

ويبصر كل شيء ، ويتكلم في كل مناسبة سواء بنفسه أو من خلال أجهزة الرقابة أو الاعلام . وبالتالي لم يعد هناك فرق بين الفكر السنّي الذي يركز على المؤسسات والفكر الشيوعي الذي يركز على الامام المعصوم الذي سيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا . ضاعت المؤسسات وهي من أهم انجاز تراثا للفقه القديم مثل الولاية والامارة والوزارة والحسبة والقضاء وبيت المال والمخارج . ونشأت بيننا الزعامة التي تجب المؤسسات وتتجاوز الرقابة والمراجعة .

وقد تحولت سلطوية التصور الى تسلطية النظم والاعلاء من شأن القمة على القاعدة . فأهم شخص في الدولة هو الرئيس ، وأهم فرد في الجيش هو القائد ، وفي الوزارة الوزير ، وفي الادارة المدير ، وفي الجامعة الرئيس ، وفي الكلية العميد ، وفي الشارع الشرطي ، وفي الأسرة الرجل ، حتى أصبحت الرئاسة مطلب الجميع . والرئيس لا يحاور بل يأمر ، والمرؤوسون لا يتحاورون بل يطيعون أو يتنافسون على الرئاسة . تتغير الأنظمة السياسية والاجتماعية بتغير الرؤساء ، وتقام الأحزاب من القمة الى القاعدة ، وتحل بمراسيم ، وتعتقد بقرارات . وفي ذلك يقول الفارابي : سواء قلت الملك أو الرئيس أو الامام أو الله فأننى أقول شيئا واحدا .

هذا التصور المركزي للعالم الذي يعطى القمة كل شيء ، ويسلب عن القاعدة كل شيء كيف يتم فيه الحوار ؟ لا يمكن الحوار الا عندما تتساوى الأطراف أو على الأقل بين طرفين متساويين وليس بين الأعلى والادنى ، بين الأمر والمأمور ، بين الرئيس والمرؤوس . لا يوجد حوار بين القمة والقاعدة ، بل يوجد أمر وتنفيذ ، سماع وطاعة ، رضوخ واستسلام أو شكوى وأنين ، نكتة وسخرية ، وهي حيلة الضعيف والخائف المسكين . ان الخوف من السلطة بطول قهرها جعلت الناس يرضون بلقمة العيش والسعى في سبيلها وترك الحوار والمطالبة بالحق . فالهم هو الخبز وتوفير الطعام للأسرة ، وكسب العيش ، حتى لقد أصبح الشعار « دعنا ناكل عيشا » أو « دعه يرتزق » وكأن الدفاع عن

- الحرية والديمقراطية يضر بلقمة العيش ويؤدي الى الجوع والهلاك
- فاستحال الحوار الا من يد ممدودة تأخذ ويد أخرى ممدودة تعطى .

لذلك قال البعض^(٣) : ان نمط التحديث في مثل هذا التصور ليس هو النمط الليبرالى الغربى الذى يقوم على الحوار والاختلاف فى رأى ، وحرية انشاء الأحزاب ، وتعارض الاتجاهات ، والنظم البرلمانية ، والأغلبية والأقلية ، ومراجعة السلطة ، وقيام المؤسسات . ويدل على ذلك عدم نجاح هذه الأنظمة فى مجتمعاتنا ، ووجودها كمجرد واجهة للديمقراطية يدرك الجميع زيفها . بل يكون نمط تحديثنا ، نحن والصين ، هو نمط الدولة المركزية التى يلتف حولها الجميع لتنفيذ خططها . مهمة الشعب التنفيذ ، ومهمة القيادة التخطيط . والدولة هى القائد والزعيم ، محورها الجيش ، والمثقفون جنود فى نظام الدولة يبنون مع العمال والزراع ، وهو ما شوهه فلاسفة التاريخ فى الغرب وأطلقوا عليه اسم « التسلط الشرقى » .

ولكن كل المجتمعات قد مرت بهذه الفترة فى تاريخها عندما كان تصورهما للعالم سلطويا مركزيا اطلاقيا ، ثم بدأ التحديث فى الابنية الفوقية أولا . وتحول التصور الرأسى الى تصور أفقى ، وتحولت العلاقة بين الأعلى والأدنى الى العلاقة بين الأمام والخلف ، وتحولت الحضارة الممركزة حول الله الى حضارة ممركزة حول الانسان ، وتحول الآخر المطلق الى الآخر النسبى وهو الانسان ، وبالتالي نشأت الديمقراطية بعد استواء الطرفين . حدث ذلك فى عصر النهضة الأوربى فى القرن السادس عشر ، فظهرت الليبرالية فى القرن السابع عشر ، وبدأ التنوير فى القرن الثامن عشر حتى الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر ، والثورة الصناعية الثانية (التكنولوجيا) فى القرن العشرين . انه لا أمل فى حل أزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا الا اذا حدث هذا الانقلاب الثقافى فى حياتنا العقلية ، وبدأت حضارتنا تأخذ مساراً جديداً ما زالت تتلمسه منذ حركات الاصلاح الدينى.

(٣) هو دة نوره عبد الملك فى ابحاثه ودراساته المعيدة .

الأخير ، وبدائيات الفكر القومي المعاصر ، والاتجاه نحو التجديدية في الفكر والحياة التي سرعان ما خبت باجترار القوالب الذهنية القديمة في نهاية الثورات العربية المعاصرة . أنه ليتدو خريبا ألا يتغير شيء في الواقع أن لم يتغير في الزمن أولا . ولكن هذا هو حال المجتمعات التقليدية في مرحلة التحديث . والا فما معنى التمسك من عدم بناء الإنسان العربي المعاصر ؟

٤ — تبرير المعطيات :

كان عمل العقل في تراثنا الفلسفي القديم عملا تبريريا غامضا أي أنه يأخذ المعطيات وينظرها ويصليها الى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها . لم يقف العقل أمام المعطيات صاعدا أو ناقدا أيها أو معارضا لها أو متسائلا عن صحتها . كان عقلا ملتصقا لكل شيء ، لا يقف أمامه شيء . لذلك أختفى التناقض ، وضاعت الحركة بين الأضداد . كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف ، وليس الحوار بينها ، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتناحر بمثولات عقلية متوسطة . ومن ثم لا حاجة الى الحوار ، فالمصلحة قانون الكون . كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسيجه ليلتهمه . لم يكن نائرا بل متبنيا ، لم يكن رافضا بل قابلا ومتمثلا ، لم يكن ناقدا بل مثبتا ومؤكدا . وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الرفض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستيعاده ، كما حدث لابن الراوندي والرازي الطيب . لم يقف العقل أمام المعطيات محلا أيها الى عناصرها الأولية ومركبا أيها من جديد بل تمثلها وحولها الى معطولات ، مبينا اتفاق هذه المعطيات مع العقل . كان المهم هو الاختلاف أو الاتفاق ، أي عملية خارجية محضة لا يتساوى فيها الطرفان ولا يستقلان . بعضهما بعضا بل يحتوى أحدهما الآخر . ولما كانت المعطيات مقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون . في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار لأن المعطيات مقبولة سلفا ولا توضع موضع النقد ،

والعقل يقبل سلفا ولا يرفض • فالموقفان محددان من قبل ومن ثم ضاعت من العقل امكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل • يظن الانسان أنه حر التفكير في حين أنه لا يملك الا قبول المعطيات وتبريرها عقلا • ويظن الانسان أنه يهاور ويتبادل الرأي ، وهو في حقيقة الأمر يدور في نفس الحلقة ، حلقة الاتفاق والاختلاف • وفي الاختلاف يأتي التأويل لظهور الاتفاق •

٥ - هدم العقل :

كان هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس الهجري ، وقضاؤه على الفلسفة ، وعداؤه لكل اتجاه حضارى عقلائي ، وتكره لكل العلوم الاسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة وباستثناء علوم التصوف ، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق ، وتركه الحقيقة وسلوكه الطريقة ، ونقده للعلم الانساني وانتظاره للعلم الدنى - كان ذلك كله بداية هدم العقل وهو اداة الحوار • أصبح العلم لا يأتي بتحليل العقل أو الطبيعة بل يأتي بالكشف والالهام ، وأصبح احياء علوم الدين ، هو المفسر الوحيد للقرآن الكريم والسبيل الى نهضة الاسلام والمسلمين ! ثم تزاوج التصوف والاشعرية ، والتحصنا معا منذ القرن الخامس حتى الآن • نعلم بالكشف والالهام ونطيع مطلق الارادة الإلهية أو السياسية • أصبحنا في المعرفة صوفية وفي الأخلاق أشعرية •

وما دام العقل لا يعمل ، وتحولت الحقائق الى أسرار ، فقد ظهرت في وجداننا في الألف عام الأخيرة مفدسات لا يمكن تناولها بالتحليل أو الفهم أو العرض أو النقد : الله ، والسلطة ، والجنس • وأصبحت هذه المقدسات الثلاثة مضاد للتخريم أو كما يقول علماء الاجتماع « تابو » • قاله يحرم أكثر مما يحال ، والسلطة تعاقب أكثر مما تثيب ، والجنس للحرمان أكثر منه للاشباع • توقف الحوار بتوقف العقل وتبادل وجهات النظر وتحليل الموضوعات تحليلا طبيعيا علميا مستقلا عن

الأهواء • وتحول الى مونولوج داخلي بين الانسان ونفسه ، تحول حديث الآخر الى حديث النفس ، وتحولت معاني الطبيعة الى أسرار النفس ، وتحول الصوت العالي الى مواجع للنفس ، أصبح العقل جنونا ، وانقلبت الصحة الى مرض • وقد غدت السلطة السياسية كل التيارات الملائعانية في حياتنا لأن العقل يناهض السلطة ، ويكشف الملائعانية ، ويطالب بالحقوق ، وينادي بالحرية ، ويأبى لا سلطان على الانسان الا سلطان العقل ، ولا حجة عليه الا البرهان والدليل ، فالانسان لا يقبل شيئا على أنه حق ان لم يثبت أمام العقل أنه كذلك • ان سيادة العقل كشفت للملاذع الزائفة واستعادة للحقوق ، وكشف للعودة ، وترزعج للأنظمة • فالعقل ثورة ، وقد قضى على الاقطاع بفضل ترشيد العقل في النظم الليبرالية وريثته • ان سيادة العقل تجعل الحوار ممكنا بين المظاهر والمقهور ، وتعيد الى الطرفين علاقة التساوى ، وتقضى على علاقة التسلط من طرف وتبعية الطرف الآخر •

لقد سادت الملائعانية في حياتنا ، وظهرت في سلوكنا اليومي ، وهي تؤدي وظيفتها خير اداء في الابقاء على احادية الطرف في حياتنا الثقافية وفي نظمنا السياسية • فلا يتم النصر العسكري الا بممدد من السماء ، ولا تتم الاتفاقات السياسية الا بوقوع معجزة ، ولا ينقذنا الا الرجوع الى الايمان • وأصبح مجرد ايجاد البدائل والحلول المغايرة خروجاً ومروفاً • بل أصبحت كل نظرة نقدية انقلاباً دموياً ، وصراخاً طبقياً • كيف يتم الحوار اذن والناس تنتظر المعجزات ؟ وكيف تطالب الناس بحريتها وهي لا تؤمن بفعلها وبانجازاتها وبذورها في حركة التاريخ ؟

ان حركاتنا الاصلاحية الأخيرة لم تفجح في تغيير الكثير والتخفيف من حدة الملائعانية في حياتنا • فقد ظل الاصلاح الديني أشجعنا في التوحيد أي سلطوية التصور ، ولو أنه حاول أن يكون معتزلياً في العقل بدعوته الى أعمال العقل ، وإلى الحسن والقبح العقليين ، وإلى تأكيد حرية الارادة النسبية ، ولكن خطوة الى الأمام وخطوتين الى الخلف •

فلم تمارض حركتنا الإصلاحية المتصوفة بله أهدته وجعلته علما يقينيا وطريقا عمريا للخاصة وهم الأولياء . كما لم تتجح دعواتنا الليبرالية الأخيرة في الإعلاء من شأن العقل ، وتحويله الى ثورة عامة تطالب بحقوق الناس في الحرية والديمقراطية . فقد ظل العقل محصورا في طبقة مستتيرة تسامح لها الظروف التصالم في الغريب وأن تتلمذ على ليبراليتها وتنهل من تنويره . ظل عمل العقل خارج النقد الاجتماعي وترشيد حياة الناس وتوجيه سلوكهم . فاذا ما تم استعمال العقل فانه غالبا ما يكون تبريرا للسلطة التي تعبر عن طريقة المستتيرين الذين بيدهم ثروات البلاد وليهم نقدا له . بله ان هذا القدر الضئيل من أعمال العقل في الثقافة والأدب قد تراجعا عنه الآن ، فقطعا أنوفنا بأيدينا ، وعدنا الى تكفير طه حسين من جديد .

ان حياة العقل يصاحبها بالضرورة اكتشاف الطبيعة ، والتأكيد على الحرية والديمقراطية ، وهو ما حدث في التنوير الأوربي في القرن الثامن عشر . وان غياب العقل ليصاحبه أيضا اثبات سيطرة ما يخرج عن نطاق الطبيعة والتأكيد على التبعية والطاعة لقوى من فوق الطبيعة . لقد بدأ الشك القديم عند من يسمون بأصحاب الطبائع ، وهم الصف الأول من المعتزلة : محمد بن عباد ، ثمامة بن الأشرس ، الجاحظ ، النظام ، أبو العزلة الخلاف ، بإثبات العقل وتأكيد الطبيعة وبالدفاع عن الحرية ، ولكن ما بدأناه أنهينا بعد جيل واحد .

ان أزمة البعرية والديمقراطية هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة . ومهمتنا اليوم في إيجاد البدائل لكما هو مطروح ، ولكل ما هو أحادي الطرف ، وفي الدخول في ممارك التصورات وصراع القوالب الذهنية . واذا كنا نحاور الإعداء ، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا ، وأن يكون لك منا الحق في التعبير عن نفسه وفي أن يستمع الى رأى الآخر ليس مجرد وهم أو خداع . فان كنت موجودا فالآخر موجود . وكلا الطرفين متساويان . علينا فقط أن ننفذ الى جذور الأزمة في قلوبنا الذهنية وان نعيد بنائها بحيث تتساوى الاطراف .

النظرية أم الواقع ؟ دراسة في الأولويات في فكر الشهيد مهدي عامل

١ - مقدمة : حوار المفكرين :

انه لشرف عظيم أن يتحدث زميل قد يرحل أيضا في القريب
انعاجل عن زميل رحل عنا بالامس القريب . فالك راحل ، اما الموت
غما وكهدا وعجزا ، موتا بطيئا بفعل النفس ، واما موتا شهادة واقداما
وفعلا ، فجأة واغتيالا ، بفعل الغير . وان أعظم شهادة وتحية في الذكرى
الأولى للزميل الراحل هو الحوار الخلاق بين الموتى والاحياء . ومن
الموتى ، ومن الاحياء ؟ هناك موتى احياء ساهم تراثنا القديم الشهداء ،
ومئهم الزميل الراحل ، وهناك احياء موتى ، وهم الذين اغتالوه ، قوى
الظلم والعدوان ، سماها تراثنا القديم الطاغوت .

ان اشرف تخليد لذكرى الزميل الراحل هو ما يثيره فكره فينا
من فكر مقابل ، وما تحدته رؤياه من رؤى بديلة . ان ذكر محاسن
الموتى صحيح في نطاق أنصاف البشر . اما قراءة اعمال الزميل الراحل ،
واعادة بناء مواقفه الفكرية انما هو جدير بأنصاف الآلهة . فالحوار
قراءة ، والقراءة اعادة بناء من أجل مزيد من الاحكام للرؤية النظرية ،
ومن أجل مزيد من التلاحم مع الواقع الذي يهدف جميع فرقاء النضال
الى تغييره . هي قراءة منى لمهدى عامل يصعب بعدها التمييز بين القارئ
والمقروء . كلانا ربما واجهتان لعملة واحدة . هو بؤرة مضيئة وأنا
مجموعة من الظلال . متدرجة في الضوء . ربا هو المركز وأنا الاطراف .
هو على صواب وقد يكون على خطأ ، وأنا على خطأ وقد أكون على
صواب كما قال الشافعي قديما .

ان التكرار الباهت للمفكرين لا يفيد . وان المدح والتقريظ للمناضلين اهانة . والدفاع عن المواقف الفكرية حتى من المتعاطفين انما هو موت للجميع . انما هو الحوار الخصب ، والتساؤل الخلاق ، كما فعل أرسطو مع افلاطون ، والمهيجليون الشبان مع هيجل ، وماركس مع الجميع . لعلنا نستطيع تجاوز مرحلة التكرار والعرض لإراء مهدى عامل ونظرياته الى مرحلة الحوار الخلاق والنقد المبدع ، ووضع الاجزاء فى اطارها الكلى الشامل . لذلك أرجو من الاخوة الماركسيين تجاوز مرحلة الدفاع عنه . كما أرجو من الاخوة غير الماركسيين تجاوز مرحلة الهجوم عليه . انما الهدف هو الفهم المشترك لمناهجنا العلمية وأوضاعنا الثقافية . فكلنا فى خندق واحد ، كلنا معرضون للاغتيال . الهدف اذن هو تطوير فكر مهدى عامل ، وليس الدفاع عنه وتقريظه أو الهجوم عليه وتفنيده . ومن بين وسائل التطوير وضعه فى سياق أعم ، وضعا للجزء فى الكل من أجل توسيع قاعدته ، وجعله أكثر خصوصية ، وأقدر على التطبيق ، وأقل عرضة للنقد ، وأكثر قدرة على كسر الطوق والخروج من الدائرة الضيقة الى الرحاب الأوسع . هذه اذن اضافة متواضعة الى فكر الزميل الراحل لاختصابه وتشعبه ، واكملاله . قد يكون الغالب على الحضور الاخوة المتعاطفين فكريا مع مهدى عامل . ولكن فى اطار أدبيات الحوار سأحاول اسماع الرأى الآخر بغية الحوار مع فيلسوف « التناقض » . هذا البحث هو حوار بين مفكرين مناضلين ، لا يفرقان بين العلم والوطن ، بين الفلسفة واثورة ، بين الفكر والالتزام . لا يهم الخلاف النظرى بقدر ما يهم برنامج العمل الوطنى الموحد . وفى نفس الوقت يعطى نموذجا لامكانية التعدد النظرى والوحدة العملية ، وهو أجد دروس علم أصول الفقه القديم : الحق النظرى متعدد ، والحق المعلى واحد . فبالرغم من اختلاف المنطلقات النظرية الا أن الاهداف المشتركة واحدة . قد تختلف « الماركسية » عن « اليسار الاسلامى » فى الأسس النظرية ولكنهما يتفقان فى المواقف العملية . خلاف نظرى مسموح ونضال عملى مشترك ، رفاق فى الفكر والبحث ورفاق فى السلاح والدم .

وقد يكون الخلاف النظرى مجرد اكماله . فالحقيقة كلها فى الجمع بين أفلاطون الالهى وارسطوطاليس الحكيم كما فعله الفارابى من قبله ، بين هيجل وماركس كما قد نحاول أن نفعل .

هذا بحث تقديمى شامل ، يضع قضية التراث فى الاطار الكلى الشامل لفكر مهدى عامل . مهمته تفتيح الموضوعات ، وكشف المحاور والقاء التساؤلات ، وعرض الاشكاليات . فلا رؤية للجزء الا من خلال الكل . والموقف من التراث هو الموقف من الفكر ومن الحرب . الموقف النظرى واحد ونقاط التطبيقات متعددة . لذلك اتى العنوان « النظرية أم الواقع ، دراسة فى الأوليات فى فكر مهدى عامل » أقرب الى الكل منه الى الجزء . والالفاظ الثلاثة موجودة فى فكر مهدى عامل : النظرية ، والواقع ، والأولويات ، ولو أن تكرار لفظ النظرية أكثر من الواقع والأولويات . المهدف من البحث هو النموذج ليس الشخص ، نموذج الفكر النظرى المتكامل ، نموذج المذهب المطلق الذى يصعب الدخول اليه أو الخروج منه ، نموذج المذهب الخاص ، واللغة الخاصة ، والمصطلحات الخاصة . ومن ثم كان التحدى هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا نقع فى دوامة المذهب الخاص ، واللغة الخاصة ، والمصطلحات الخاصة . ومن ثم كان التحدى هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا نقع فى دوامة المذهب الذى يدور حول نفسه حتى يفرق فيه صاحبه وكل من يحوم حوله^(١) . انما الشخص فله الاحترام الاوفى . يكتيه أنه استاذ الفلسفة ، صاحب الموقف ، الفكر الذى يجتهد رأيه والذى لا يفتل ، ولا يكتب كتابا مقررًا ، ولا يبنى ترقية أو وظيفة . يكتيه انه مفكر حر ، اجتهد رأيه ، وعبر عنه بشجاعة واقسام فى بيئته لا تعرف الا الحوار بطلقات الرصاص لاسكات الخصوم . يكتي جهاده من أجل لبنان ، وحدته وشعبه ، تقدمه ونهضته ، حاضره

(١) كمدون لجدة الدراسة المذهبية انظر د ناصحى حمر : مهدى طليل ونظيره حركة التحرر الوطنى ، امال المؤرخ الفلسفى العربى الملى ١٢ - ١٥ ، كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٧ ، مبان المملكة الأردنية الهاشمية .

ومستقبله . فهذا البحث مهدي إليه ، وهو الذي طالما أهدى أعماله إلى أقرانه الشهداء (٢) .

٢ - المنهج والمصطلح والاسلوب :

ودراسات مهدي عامل على التراث مثل ابن خلدون أو الاستشراق أو الحضارة العربية فإنها في الغالب لا تقوم على دراسة الأصول الأولى بل تعتمد أساسا على قراءات لصفحات معدودة من «مقدمة» ابن خلدون أو كتاب « الاستشراق » لادوار سعيد أو أعمال فدوة السكوييت عن « أزمة الحضارة العربية » . والحقيقة أنه يصعب من هذه المادة العلمية المحدودة للغاية إصدار أحكام على التراث ابتداء من صفحات فيه أو

(٢) أهدى مهدي عامل ، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية إلى شهيد عظمة الشافعي . كما أهدى النظرية في الممارسة السياسية ، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان إلى الرفيق الشهيد نبيل عيوني .

وجدير بالذكر أن اسم « مهدي عامل » هو الاسم المستعمل لحسن حيدان . وبصرف النظر عن الدوافع الحقيقية لتغيير الاسم أو المادة القيمة في لبنان وربما حمض الفكي على أن يكون قناتل ، يهدد أسبابها أكثر شهرة وحضور أمان الجبهوي نهيا تكون الدلالة وكما هو شائع ويعبر عن دلالة الأسماء المستعملة في تاريخ الفلسفة مثل كمي كجندل (يوهانس كليمنس) ، واكتفى لمعنا على دلالة الاسم الجديد على فكرة مصلحة أكثر من دلالة الاسم القديم . وفرض هذه الحالة يكون السؤال : ما المبرر في « حسن حيدان » ؟ إن الحسين لفظ تراثي قديم في مجال الفقه كما هو الحال عند المعتزلة . وهو يعني الحسن المعنوي أي الحق النظري والناظم المعنوي . ولأنك إن النضال من أجل التقدم والثورة على الأوضاع القائمة حسن نظري وهبلي في آن واحد ، وإن الغفلة والظلمية والهرطقة تبع . ربما يكون « حيدان » لفظا اصنعيا يهدد المدح والشكر ، ولكن منذ المعتزلة أيضا « شكر المنعم » . فالله له الذي جعلنا قوما متناضلين ولم يجعلنا من الخولاف القاعدين .

وبما ميزة الاسم الجديد « مهدي عامل » ؟ قد تكون الميزة في « عامل » ، « قل عاملوا » ، فسرى الله صلوك وبرصوله والمؤمنون . بل إنه لفظ تراثي صريح ، ذكر أربع مرات ، « فلما فهم » ، « عاملوا على مكتنتكم أتى عامل » (١ : ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٣٩) ، « ويأتون عاملوا على مكتنتكم أتى عامل » (١١ : ٩٢) ، « أتى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى » (١٩٥٣) . وهو في هذه الحالة لا يكون اسما على معنى نظرا لأولوية المبتذلات النظرية على البرامج العملية عند مهدي عامل : ولفظ « عامل » على أية حال ميزة مثل اللفظ الأصلي « حسن » : « أنا » مهدي « ففقه نفس المييب الذي في الاسم الأصلي » حيدان . إنه اسم بفعل من « يهدى » ، وبالتالي تكون الهداية من الله كما هو الحال عند الإشاعة .

الاسم الأصلي إذن « حسن حيدان » نسله الأول اشعري ، ونسله الثاني اشعري . والاسم المستعمل « مهدي عامل » ، نسله الأول اشعري ، ونسله الثاني اعتزالي ، وبالتالي كان اسمه « حسن عامل » فيكون إعتزاليا كلبلا . فالاعتزالي في تراثنا القديم مقدمة للثورة في واقعنا المعاصر . وقد عرفت من زوجته السيدة ايظين أنه يسمي أتاحه اسم « مهدي عامل » بعدد سنجالي . لمعرفت تاريخيا وليس تأليا لماذا هو مهدي .

مقالات عنه . كما أنها لا تكون دراسة علمية واقية خاصة وإن الباحث يتبنى المنهج العلمي الرصين . وهو يتعامل مع تراث الموسوعات الضخمة ، تراث « الخنى » للقاضي عبد الجبار . فالنص التراثى المدروس لا يتجاوز أربع صفحات فى كتاب « الاستشراق » ويضع صفحات أخرى من أول « المقدمة » (٢) . نفس الزميل الراحل فى التراث قصير وإن كان باعاً فى الماركسية طويلاً . هل تكفى أربعة صفحات للحكم على أى موضوع ؟ هل يمكن عزل هذه الصفحات الأربعة عن سياقها ؟

وبالرغم من أهمية منهج النص كوسيلة تعليمية لإشراك القراء فى الممارك الفكرية ولتعويدهم أنه لا فكر الا بقراءة (٤) الا أن النص عند مهدى عامل قصير للغاية لا يكفى لتمثيل حضارة واسعة ، مترامية الاطراف ، تضمن آلاف المجلدات . كما أنه مبتسر عن السياق سواء داخل العمل نفسه مثله « مقدمة » ابن خلدون أو « الاستشراق » . وهو أيضاً مبتسر عن الحضارة الاسلامية ككل . « فالمقدمة » جزء من كل وهو علم التاريخ . « والاستشراق » جزء من كل وهو تحرر الانا فى نهضتنا الحديثة .

(٢) ويعترف مهدى بلبل نفسه بذلك بقوله « فى أربع صفحات فقط من كتبه « الاستشراق » الذى لا يزال يستثير اهتماماً بالغاً ونهائياً واسماً فى العالم العربى وخارجه يتحدث ادوار سمير من حلقته بلبل بالمرس بالمفكر الاستشرالى وبالفرق الاسبوى يقول هو لا يستوفى . غابى من هذه الكتابة ان انكش هذا القول وحده . وقد انحصر بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٢ من الطبعة المهيبة لهذا الكتاب الذى يتألف من ٣٦٦ صفحة . بلوكس فى استشراف ادوار سمير ، ص ٥٠ ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٥ (« الاستشراق ») ، وضعه بالانجليزية ادوار سمير ، ونقله الى العربية كمال ابو العيب ، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ١٩٨١) . ويقول أيضاً « بهم تروى كتب هذا البحث ، اردته اختصاراً امنى غزيراً فى قراءة نص تراثى بفكر ماذى ، والنص لان خلدون ، مقتطفات من المقدمة بعنوان « فى فضل علم التاريخ » ، ومن الصفحات الاولى من الكتاب ، « فى ملية الفكر الخلدونى » ص ٥ ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨٥ .

(٣) هكذا فعل القهرى مع بلوكس فى « قراءة رأس المال » وهكذا فعل بهيجر مع الطبائعين الاوائل ، وهوسرل مع ديكرات فى « تابات ديكراتية » وبهيجر مع كلف فى « كلف وشبكة الميتافيزيقا » ، ويسرز مع نيتشه فى « نيتشه والمسبجية » ، « فلسفة نيتشه » وبهيجر مع هغه وقلنج فى « مقارنة بين نهجى نسخة وهنج » ... الخ .

ومعظم أعمال مهدي عامل هي شروح وتعليقات على أعمال معاصريه ، يغلب عليها طابع الحجاج والمراجعة . كلها تفنيد ، ونقد ، ونقض لأدبيات العصر . نشر معظمها كمقالات في مجلة « الطريق » وبالتالي فهي كتابات يغلب عليها المواقف الفكرية^(٥) . كان هم مهدي عاملاً هو الاحكام النظرى ، والمراجعات النظرية ، والتأسيس النظرى . ساعده على ذلك قدرة فائقة على السجال والحجاج والمراجعة . قد يرى البعض في ذلك ان كان حسن النية المزاج الحاد ، وان كان سوء النية الصعود على اكتاف الآخرين . والحقيقة أن الغاية من مراجعة أدبيات معاصريه لم تكن رؤية الواقع بل صدق النظرية . ولا يأتى هذا الصدق من احوالها الى الواقع (مقياس التطابق) بل باحوالها الى الفكر (مقياس الاتساق مع النظرية الماركسية الصادقة صدقاً مسبقاً) . قد يرى البعض في ذلك تحصيل حاصل أو دوراً منطقياً أو تسلسلاً الى مالا نهاية . فما الدليل على صدق النظرية الماركسية حتى تكون هي نفسها مقياساً للصدق ؟ وتضم الأدبيات أيضاً ما كتب منها بالفرنسية كرسائل جامعية مقدمة من الطلبة العرب في الجامعات الفرنسية والتي يزدهر فيها الاحكام النظرى نظراً لطبيعة الثقافة الفرنسية المعاصرة والبعد عن الأوطان كحائل للتجارب المباشرة للواقع العيانى . وإذا كانت الاعمال كلها نقاشاً وحواراً مع أدبيات العصر لنقدتها ونقضها وتقويضها فقد غلب عليها طابع الهدم حتى « مقدمات نظرية » التي تهدم منطق التماثل لصالح التناقض ، والطبقة المتوسطة لصالح الطبقة العاملة .

لذلك غلب منهج الجدل مع الخصوم بهدف ايقاعهم في التناقض ، بعرض النظريات والنظريات المضادة ، والردود على الاعتراضات ، والاعتراضات على الردود ، مع غياب للواقع ذاته الذى يمكن أن يكون عاملاً اختياراً بين النظريات المتعارضة ، ومقياساً للحكم على صدقها

(٥) حتى « ملامح نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التصرد الوطنى » جزئيه ١ - في التناقض ، ٢ - نمط الانتاج الكولونيالى أيضاً كانت في البداية مجموعة مقالات في مجلة « الطريق » منذ عام ١٩٧٢ . ويعترف المؤلف بذلك ، انظر : قى الدولة الطائفية ، ص ١٢٧ .

أو عدم صدقها . أصبح الاحكام النظرى هو الوسيلة الوحيدة للحكم وتذكلك صحة المقدمات النظرية والمفاهيم الصحيحة سلفا . تحول الفكر الى تناطح بين المقولات النظرية المتعارضة دون طرف ثالث تدار على اخراج الحوار من الطريق المسدود ، مع الاكتفاء بالفيضان ، الموضوع ونقيضه دون مركب بينهما فى جدل كيركجاردى أكثر منه فى جدلى هيجلى . كل محاور منعكس على ذاته ، يقوم بحوار مع الذات ظانا أنه يحاور الآخر . وكانت النتيجة حصيلة من « المونولوجات » المتقاطعة أو المتوازية وليست المتداخلة المتناورة^(٧) . وتكشف هذه الرغبة العارمة للحوار والنقاش عن بيان الاختلاف المطلق بين الانا والآخر ، بين الماركسية وباقى المداخل النظرية ، بين مهدى عامل ومعاصريه حتى الماركسيين منهم « التحريفيين » كما تفعل الحركة السلفية المعاصرة فى تكفين السكان ان لم يكن سلفيا^(٨) .

لذلك تتشخص الافكار وكأن الاشخاص اصحاب مذاهب^(٩) . فهناك الفكر « الخلدونى » ، والتأويل « السعيدى » نسبة الى ادوار سعيد) ، والفكر « الشياحوى » (نسبة الى ميشال شياح منظر اللغائية) . وقد يكون الفكر مستقلا عن شخص قائله . ولا يمثل الفكر فرقة أو مذهباً أو طريقة تعرف باسمه كما كان الحال فى الفرق الكلامية القديمة^(١٠) . وغابت المراجع والمصادر والهوامش الا فى أقل الحدود أو تذكر فى صلب النص فى معرض الحوار وبالتالى غاب التوثيق^(١١) . وقد تم استحداث مجموعة من الالفاظ والمصطلحات على

(٦) بل توجد كلمة نفس فى احدى العناوين مثل « مدخل الى نفس الفكر الطائى ، القضية الفلسطينية فى ايدولوجية البرجوازية اللبنانية » ، دار اللغابى ، بيروت ، ١٩٨٠ .
(٧) يدل على ذلك مناقشة مسعود ضاهر طويلا ، « فى الدولة الطائفية » ص ٢٠ .
(٨) وذلك اسوة بالاملاطونية ، والارسطية ، والفراوية ، والديكرية ، والكافية ، والنهيلية ، والبرجسونية ... الخ .

(٩) وذلك مثل الواسلية ، والهيلية ، والجلطية ، والنظلية ، والافصرية او الطرق الصوفية مثل الرماعية ، والشانالية ، والبيشونية ... الخ .

(١٠) ويبدو ذلك بصورة خاصة فى « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية » منشقة ابحاث ندوة الكويت فى موضوع أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى ، دار اللغابى ، بيروت ، ١٩٧٤ ، وأيضا فى « مدخل فى نفس الفكر الطائى » ، دار اللغابى ،

طريقة المفكرين المغاربة . وهي كلها ناتجة عن الثقافة الفرنسية المعاصرة حتى أصبحت في الثقافة العربية المعاصرة أشبه بالادوات السحرية التي تجعل صاحبها قادراً على الكلام ، وماسكاً بنواصي الحديث . تقنع الباحث ومستعصمه أنه قادر على قول كل شيء اذ انها تصح في كل شيء ، وتغلق أسرار كل موضوع سواء كانت مغربية أو منقولة^(١١) .

ويمكن تصنيف مؤلفات مهدي عامل في أربعة مجموعات على النحو الآتي :

١ - العروض النظرية مثل :

« مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني » (١ - في التناقض ، ٢ - في نمط الانتاج الكولونيالي) ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٣^(١٢) .

٢ - الطائفية والحرب الأهلية في لبنان مثل :

(أ) « الفخرية في الممارسة السياسية ، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان » دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٩^(١٣) .

(ب) « مدخل الى نقص الفكر الطائفي ، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية » ، دار الفارابي ، ١٩٨٠ .

(ج) « في الدولة الطائفية » دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٦ .

يبدو ذلك خاصة في « في الدولة الطائفية » ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٩ .

(١١) وذلك مثل التبعيلات Les articulation ، الاطام الموجية Les Systèmes de référence ، الجهاز المفاهيمي L'appareil conceptuel ، المشكلة Le Problématique ، معقبات بدلا من معوقات ، اكثروي (صفة من اكثر) ، فدركة من Fédération ، تمرحن التاريخ La Periodization de l'histoire

حديثا كتيبة بدلا من التحلية . أو استعمال الكثير من الكليشيهات الشائعة في جعبة الانطام المركبة Jargon مثل البرجوازية ، نمط الانتاج الكولونيالي ، المادية الطائفية ... الخ . انظر : « معتبات نظرية » ص ٢٤٤ ، « النظرية في الممارسة السياسية » ، ص ٢ ، « ماركس في استشراف ادوار سعيد » ، ص ٣٢ ، « في الدولة الطائفية » ص ٤٤ ، ص ١٧١ .

(١٢) الطبعة الاولى ١٩٧٢ ، الثانية ١٩٧٨ ، الثالثة ١٩٨٠ ، الرابعة ١٩٨٥ .

(١٣) هذا الكتاب بين مجموعة الاولى اذ أنه « النظرية في الممارسة السياسية » ، والثانية اذ أنه « بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان » .

٣ — في التراث ، ويضم :

- (أ) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية » ،
دار الفارابي بيروت ١٩٧٤ •
(ب) « في علمية الفكر الخلدوني » ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ •
(ج) « ماركس في استشراف ادوار سعيد » ، دار الفارابي ،
بيروت ١٩٨٥ •
٤ — ديوان شعر : همضاء النون ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٤ •

وواضح من هذه المحاور الأربعة ان الزميل الراحل ، مفكر ماركسي (المحور الأول) ، لبناني المأساة (المحور الثاني) ، في مواجهة البرجوازية العربية المدافعة عن التراث (المحور الثالث) ، وشاعر فنان (المحور الرابع) • استولت الطائفية على معظم كتاباته (ثلاثة من ثمانية) وهو الواقع الذي لم يكن له الأولوية على النظرية • وأكبرها النظرية في الممارسة السياسية (٩٥٢ ص) • وليس منها كتب فلسفية متخصصة باستثناء « المقدمات النظرية » كأيديولوجية سياسية أو كإسهامات نظرية في الماركسية •

٣ — هل يجوز الانتقائية في التراث ؟

يبدو أن الفكر العربي ، درءا لتهمة التغريب والتبعية الفكرية للغرب ، يحاول أن يؤقلم نفسه محليا من أجل أن يكتشف جذور الماركسية في تراثه الخاص • فسرعان ما يكتشف مرة ابن خلدون ، ومرة أخرى ابن رشد (١٤) • وقد فعل المستشرقون الماركسيون ذلك من قبل ، وتبعهم

(١٤) يقول المؤلف : « ولا أضفى على الفراء انى حظوت في نهجى هذا حظو ابن خلدون في مقدمته . وكنت في نهجى سائرا على نهجه . وكنت فيه ماركسيا وبا وجدت في هذا تناقضا بل تكابلا . ففهمت ان طريق الفكر الماركسي اللينيني هو طريق الوصول الى تلك واتممت الاجتهادى الفرائضى في تراثه وحاشره » ، « في علمية الفكر الخلدوني » ، ص ٤٨ •

للدارسون العرب^(١٥) . وبالتالي تصبح النزعة العلمية التاريخية نزعة محلية أصلية ، جزءا لا يتجزأ من التراث القديم ورواسبه في الفكر القومي^(١٦) . ويعد هذا الموقف على عدة أشياء :

(أ) تأكيد الاحساس بالاغتراب الثقافي بالرغم من محاولة التكيف المحلي وذلك عن طريق درء تهمة التعريب بطريقة غير مباشرة .

(ب) ابتسار جزء من التراث القديم خارج الشكل . فقد كان ما يسمى بالفكر العلمي المادي التاريخي هو الفكر الطبيعي الانساني (ابن رشد ، ابن خلدون) الذي يقوم على الاعتراف بالطبيعة وباستقلال قوانينها في مقابل الفكر الاشعري الالهي الذي ينكر السببية دفاعا عن الله ضد اطراد قوانين الطبيعة وحرية الانسان ، وبالتالي الوقوع في الانتقائية .

(ج) اعطاء شرعية لكل ابتسار آخر . فيخرج التراث مرة روحيا مثاليا بابتسار الاشاعرة ، ومرة صوفيا باطنيا بابرار التصوف ، ومرة اشراقيا بابتسار ابن سينا واخوان الصفا . وفي السياسة ، مرة يخرج الاسلام اشراقيا ، ومرة رأسماليا . وبالتالي يدخل التراث في معارك الاختيارات الفكرية والسياسية ، وتصبح معارك التفسير أحد مظاهر الصراع الاجتماعي .

(د) غياب مقياس للتحقق النظري من صدق احداها دون الاخرى . ولا يستعمل أحد المقياس العملي أى القدرة على تحقيق الاهداف الوطنية التي قد لا يكون هناك خلاف عليها .

وعلى هذا النحو يتم اقتطاع ابن خلدون من بيئته الخاصة التي كان يؤدي فيها وظيفته من أجل تقريبه الى وظيفة مشابهة في بيئة أخرى كان يقوم بها ماركس . ويبدو أحيانا هذا الموقف توفيقيا جزئيا ، أخذ

(١٥) أنظر بحثنا : « جلرودي في مصر » ، « الإيديولوجية والدين » ، مناقشة لكتاب ملكسبريونسون عن « الاسلام والراسخالية » في قضايا معاصرة ، الجزء الاول ، في مكتبة المعاصر ، ص ١٤٧ — ١٢٤ ، ص ١٢٨ — ١٢٦ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(١٦) ونذكر هذا التمييز في مكتبة المعاصر بالإضافة الى مهدى عاكف ، حسين مروة ، صادق جلال العظم ، طالب علسا ، أحمد عباس صالح ، الطيب تيزيتي .. الخ .

المتشابهات ، وترك الاختلافات ، بناء على اختيار الباحث الفكري الذي تحدّد ابتداء من ثقافات الآخر باحثاً عن تكيف لها مع ثقافات الانا . والغريب في مثل هذا الموقف هو الوقوع في جدل المركز والاطراف ، فالاطراف تنتسب الى المركز ، ولا ينتسب المركز الى الاطراف . ابن خلدون ماركسي وليس ماركس خلدونيا . واذا كان هناك تشابه فلا يكون الا بين ثقافتين متساويتين تاريخيا ومتبادلتين كنقاط احالة مزدوجة . ولماذا لا يدل ذلك على « العقل في التاريخ » ، تلك الهيجلية التي يرفضها ماركس (١٧) .

وقد يقوم هذا الالتقاء على تأويل وقراءة عصرية لنصوص قديمة ، فيها من الاسقاط والتخريج أكثر مما فيها من العلم والموضوعية . يعلن مهدي عامل صراحة أنه يفكر ابن خلدون بماركس . واذا كان ابن خلدون علميا ماديا تاريخيا بالفعل فهنا هو في حلقة الى تأويل ماركسي ؟ هل ابن خلدون كذلك حقيقة أم أنه اسقاط بلغة علم النسخ أو تأويل وقراءة بلغة الهرمنيوطيقا ؟ وفي كلتا الحالتين لا يمنع ذلك من اسقاطات وتأويلات مضادة . وبالتالي يضحى ابن خلدون التاريخي نفسه اغاماً : ما أمكن العثور عليه .

صحيح ان ابن خلدون انتقل من التاريخ كمنهج زمني Diachronique
أو حوليات الى علم العمران أي : بنية التاريخ .
Synchronique مستعملاً التحليل الاجتماعي التاريخ لاكتشاف بنية التاريخ . ولكن ذلك لا يأتي بالضرورة من علم المستنانيات الحديث . ولا من الماركسية البنوية عند التوسر بل هو طبيعي عند أي باحث يحاول اكتشاف البنية بعد رضاء التطور . فكلما ازداد التطور وتراكم كما كشف عن بنية كيفاً .

(١٧) يقول المؤلف : « لقد كان ابن خلدون اول من فهم ان التاريخ يخضع لقوانين موضوعية تحكم بصيرورته . وان علم التاريخ يجد اسسه وامكان تكوته في وجود هذه الميزة . ففهمت الدرس . ورايت نفسي بالضرورة سائرا في خط الفكر الماركسي البنوي . فالعقل في التاريخ هو الاسس المادي لعلم التاريخ نفسه » ، معتمدا نظرية ، ص ١٥ .

أن نقد ابن خلدون بغياب العامل الاقتصادي لهو إسقاط من
ماركس عليه وليس نقداً ، قراءة لابن خلدون من منظور ماركس وفي
أمازه ، وخارج ظروف ابن خلدون^(٨١) . قد يبتسبب الطرفان مثل تمثيل
ابن خلدون الفكر العلمي في حضارته مع المعتزلة وابن رشد في مقابل
الاشعرية والتصوف والفلسفة الاشراقية وتمثيل ماركس للفكر العلمي في
حضارته مع دارون في مقابل الفكر الطوباوي الأخلاقي الديني . ومع ذلك ،
تظل دلالة ابن خلدون ووظيفته في الحضارة الاسلامية ، ودلالة ماركس
ووظيفته في الحضارة الغربية ، والقراءة الماركسية للتراث في النهاية
لا جديد فيها ، ومعرفة عند كثيرين من المفكرين المعاصرين . ابداعها في
المقدرة على التكيف مع التراث القديم والانتقاء منه .

والحقيقة أن ابن خلدون ليس ماركسيا بل هو يعبر بلغة علم
العمران وعلم التاريخ عن روح الحضارة الاسلامية وطابعها التجريبي
المادي كما ظهر في علم أصول الفقه القائم على البحث عن العلل المادية
المؤثرة في السلوك البشري . وقد كان ابن خلدون فقيها أصوليا .
لخص (المحصل) في أصول الدين للرازي . ولكن عدم وعينا نحن
بعلمية الأصول وماديتها ، وعلمنا بعلمية ماركس وماديتها جعلنا نكتشف
الماركسية في ابن خلدون . وذلك يدل على اغتراب الفكر العربي المعاصر
وكيف أن يدعى في التراث العربي أطول مما هي في تراثه القديم .

ولقد كان نقد الزواية كمصدر للمعرفة شائعا قبل ابن خلدون
من علم الحديث ومن باب الاخبار في علم أصول الفقه مثل قصة الخبر
إلى متأخر يعطى المعرفة اليقينية وأحاد يعطى المعرفة الظنية^(٨٢) .
وان شروط التواتر الأربعة : العدد الكافي من الزوايا ، استقلال الرواية ،
تجانس انتشار الرواية في الزمان ، واتفاق الرواية مع العس ومجرى

المعادات لهو تفكير علمي تاريخي في مصادر المعرفة التاريخية (٢٠) . كما ان مقاييس النقد التاريخي كما يحددها مهدي عامل ليست فقط عند ابن خلدون بل هي شائعة وعامة في علوم متعددة في الحضارة الاسلامية مثل علم أصول الفقه ، وعلم مصطلح الحديث ، والعلوم الطبيعية . « فأصول العادة » سماها ابن حزم مجرى المعاديات وهي احدى مقاييس الصدق في البرهان واحدى شروط التواتر . « وطبيعة العمران » هي قوانين التاريخ وسنن السكون التي طالما تصدت عنها الحكماء والمتكلمون والمصلحون المحدثون . أما « قياس الغائب على الشاهد » فانه احد المقاييس المنطقية في البرهان عند الاصوليين عامة وابن رشد خاصة . أما « قواعد السياسة » فانها صياغة حديثة لتاريخ الفرق وعلم تدبير الملك وقوانين الوزارة ونصائح الملوك .

ويبدو أن فهم مهدي عامل للفقه فهم تقليدي صرف دون تحقيق وتدقيق . اذ يوحد بينه وبين الفكر الديني الكلامي (٢١) . مع أن الفكر الفقهي الأصولي على الضد من الفكر الديني الاشراقي . الفكر الفقهي ليس تعقيلًا للنظر من موقع هذا النظر بل هو تعقيل للواقع وسبر لمواطنه وتقسيمها . وبالتالي يكون فكر ابن خلدون العلمي اقرب إلى الفكر الفقهي الأصولي بهذا المعنى من الفكر الديني الاشراقي . يستغل مهدي عامل صفة العقل الفقهي كصفة قدسية مع أنها بالنسبة للتراث القديم صفة مدح . فالتراث الأصولي الفقهي أكثر نماذج التراث العلمي من ناحية الاحكام العلمي والتحليل المادي .

المجلة أنالوجيا للدراسات في دراسات

Les Méthodes d'Exégèse, pp. 122 - 125

الاجلس الاعلى للعلوم والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٥ ، وايضا في كتابه Religious Dialogue and Revolution, pp. 8 - 9

الأنجلو العربية ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢١) يقول المؤلف : « فالعقل في هذا الفكر ليس عقلًا تعقيلًا بل هو الفكر الذي

ويتحدث مهدى عامل عن « القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر التاريخي ». وهو المفهوم السائد والاكثر شيوعا في فهمه لابن خلدون^(٣) . ويعني شيئين : الأول ظهور ابن خلدون ممثلا للفكر العلمى المادى فى الفكر الدينى القديم . والثانى ، وقوع ابن خلدون نفسه ضحية هذه القفزة ببقاء بعض عناصر الفكر الدينى القديم فى ثنايا فكره العلمى المادى . والحقيقة ان فكر ابن خلدون « العلمى » لم يقفز فجأة ، وأن الفكر الاسلامى قبله لم يكن خطابيا دينيا غيبيا . ان فكر ابن خلدون هو تراكم معرفى طويل ابتداء من الفكر الأصولى القديم حتى الفكر العلمى التجريبي ومناهج الرواية عند المسلمين خاصة فى علم مصطلح الحديث . كما أن ابن خلدون لم يتخل عن المنهج العلمى التاريخى بل لدى كل مفكر وفقه اسلامى توتر دائم بين النزعة العلمية كما مثلها علم أصول الفقه وأصحاب الطبائع من المعتزلة والطبيعيات عند الحكماء وبين الفكر الدينى التقليدى كما مثله الاشاعرة والصوفية والفلاسفة الاشراقيون . وهو الصراع القديم بين الطبيعيات واللاهيات فى كل حضارة خرج فكرها العلمى من ثنايا فكرها الدينى . مؤكدا يكون مهدى عامل نفسه قد وقع فى هذه « القفزة » فى تفسير ظهور ابن خلدون تاريخيا متخليا عن مفهوم التراكم التاريخى المعرفى . وكافة ما له الى مفهوم « القطيعة المعرفية » فى الفكر الفرنسى المعاصر عند باشلار . فهو كثر من التزامه بمفهوم التراكم التاريخى فى اللابيدجية .

ويستعمل الباحث منهج الدافع والتقريب سواء المنطلقه الفكرى أو لكل منطلق نظرى آخر مشابه . فهو يدافع عن الفكر العلمى عند ابن خلدون لأنه فكر مادى تاريخى ، يفرق بين تاريخ الأحداث وبنية التاريخ . ولكنه لا يطور ابن خلدون وكان ابن خلدون هو نهاية المطاف كما أن ما ركض أيضا هو البداية والنهاية . مع أنه يمكن نقد تحليلات ابن خلدون وتمييزه بين البدو والحضر ، ونقصد تصويره لقيم

(٣) ويشمل موضوع « القفزة العلمية » ثمانية فصول من الكتاب ، الخامس والسادس والسابع ، المصدر السابق ص ٣٣ - ٨٧ .

البداءة والحضارة ، ولفهوم العصبية ، وللصفات الدائمة للشعوب مثل العرب والبربر ، ولقانون تطور المجتمعات ، نشأة وسقوط . وكان يمكن بيان المسافة بين فكر ابن خلدون العلمى القديم وفكرنا الاجتماعى الحالى لمعرفة لماذا تحول فكرنا من جديد ، من مرحلة العلم الى مرحلة الاشراق والغيب . كان يمكن الاستفادة من ابن خلدون حاليا لفهم المجتمع العربى المعاصر وبيان الى أى حد يمكن تطبيق مفاهيمه وتصويراته قوانينه على تطور المجتمع العربى الحالى .

وتغيب فى رؤية مهدى عامل الحضارة الاسلامية ككل والتميز بين علومها العقلية والنقلية ودون وضع معالم واضحة بين العلوم العقلية والنقلية الأربعة . فكل علم منها له موضوع ومنهج وغاية . ولا يمكن اصدار حكم عام على الحضارة الاسلامية لأنها مجموعة من العلوم المتمايزة بل والمتباينة الى أقصى حد التباين . وعندما يقارن مهدى عامل بين الحضارات ، الاسلامية واليونانية مثلا ، فإنه يغفل خصوصية كل منها ، وكأنه أمام حضارات متماثلة ، يجمعها قاسم مشترك وهو الفكر العلمى المادى الذى جسده الماركسية كنظرية ومذهب . كما يأخذ الحضارة العربية كأطار مرجعى أوجد تحال اليه كل الحضارات الأخرى ، وكأن الأولى تضع الحقائق والمقاييس ، والثانية تعطى المواد الخام . وذلك مثل التمييز بين العلم Science والمعرفة Savoir (٣٣) .

٤ - الاستشراق : تناقض رئيسى أم تناقض ثانوى ؟

تظهر روح الاستشراق فى ثلاثية مهدى عامل التراثية (٣٤) . وقد ظهرت من قبل فى « علمية الفكر الخلدونى » . اذ يدو مهدى عامل أحيانا غربى الثقافة ، مسيحى المنطلق فى تصويره للتعارض بين الدين والعلم ، بين الله والانسان ، بين الالهيات والطبيعيات كما وضع ذلك

(٣٣) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٣٤) للتذكير بها . « فى علمية الفكر الخلدونى » ، « ماركس فى امطار اندلس » سعيد ، « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية ؟ » .

في التراث الغربي • مع أن المسافة بينهما في التراث القديم ليست بهذا الجوف الشاسع • ويستعمل الثنائيات المتعارضة في الفكر الغربي مثل **الالهى والانسانى** ، **التأويل والتفسير** والفهم **understand** والشرح **explain** • ويرى أن هناك مفهومين للتاريخ : الاول ، ظاهر تجريبي أخلاقي سكوني يقوم على القصص والاخبار ، وهو تاريخ الحوليات ، والثانى باطنى واقعى يحدد العلاقات ، عملية فكرية ، وهو التاريخ كما فهمه ابن خلدون وماركس^(٢٥) • مهدى عامل هنا يهتم بماركس أكثر من اهتمامه بابن خلدون أى بأدوات الثقافة الغربية أكثر من اهتمامه بالموضوع المحلى المدروس • أنه يفصل بين العامل الدينى والعامل السياسى ، ويهتم جميع الباحثين والممارسين السياسيين بالخلط بينهما وهو فصل لا وجود له لا في الفكر الاسلامى ولا في التاريخ الاسلامى • انما هو موجود فقط في أدوات الاستشراق البحثية وفي بيئة الاستشراق الذهنى والاجتماعية وظروفه التاريخية^(٢٦) • ويعتمد مهدى عامل على المستشرقين حتى أنه ليبدو أحيانا أحد المستشرقين العرب^(٢٧) • مع أن الباحث العربى أقدر على الدراسة المباشرة « للمقدمة » والانتهاى الى نتائج أكثر دقة ، واصدار أحكام أكثر اصاله من نتائج المستشرقين وأحكامهم • هناك فرق بين الباحث من الخارج والباحث من الداخل ، بين الغريب وصاحب الدار ، بين المتفرج خارج الحلبة حتى ولو كان شاهدا عدلا وحكما وبين اللاعب أحد أطراف الصراع • يبدو مهدى عامل وكأنه أحد « الخواجات » في دراسة التراث^(٢٨) • هو واحد من

(٢٥) يقول مهدى مليل : « فالأورخ هو الذى يبنى موضوع علمه في عملية فكرية ، يذهب فيها الحدث الى واقع » في عملية الفكر الخلدونى ، ص ١٥ ، « السبب في التاريخ لبحث الحفنة » هو جاثون الحركة الاجتماعية « المصدر السابق » ، ص ٢٢ ، « وبالتالي فإن للفصل في تحليل عملية الفكر الخلدونى بين الحقل الاجتماعى والحقل التاريخى فصل اعتباطى لأن الدخايل بينهما أساس لفهم عملية هذا الفكر » المصدر السابق ، ص ٢٦ • (٢٦) « في الدولة الطائفية » ص ١٢٩ — ١٣١ .

(٢٧) يشير مهدى عامل في دراسته عن ابن خلدون الى ايف لاکوست : ابن خلدون ، ترجمة ميشيل سليمان ، دار ابن خلدون ، ص ٢٥ • (٢٨) وذلك مثل احمد صادق سعد : في ضوء النمط الاسيوى للانتاج : تاريخ مصر الاجتماعى الاقتصادى : مصر الفرعونية ، الهلينية ، الامبراطورية الاسلامية ، الفاطمية من المغرب الى مصر ، عهد المماليك • دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٢ •

المستشرقين أكثر منه أحد الباحثين الوطنيين القادر على تجاوز الاستشراق .

ويبدو نفس الموقف في « ماركس في استشراق ادوار سعيد » . ان ما يهم مهدي عامل هو ماركس وليس الاستشراق أى أدوات البحث وليس موضوع البحث . وكان السؤال : الى أى حد فهم ادوار سعيد ماركس واستعمله استعمالاً صحيحاً بصرف النظر عن موقفه من الاستشراق . ضحى مهدي عامل بالموضوع من أجل المنهج ، وبلا استشراق من أجل ماركس . لم يهتم بالكتاب الا بوضع ماركس فيه وكما يتضح ذلك من العنوان . أصبحت الماركسية هي المقلب الذي يضع فيه كل شيء . فما اتفق معها كان صحيحاً وما خالفها كان خاطئاً . أصبحت الماركسية مقياساً لكل شيء : الحضارة الاسلامية ، والتهنئة العربية وعلم العمران عند ابن خلدون ، والاستشراق عند ادوار سعيد ، والحرب الأهلية في لبنان ، والقضية الفلسطينية . الخ .

دخل مهدي عامل مناقشة نظرية مع ادوار سعيد ليست هي المقصود من كتاب « الاستشراق » ، مناقشة جدلية منهجية تتم فيها التضحية بالموضوع ذاته من أجل أدوات معرفته ، وباستعمال أسلوب الحجاج وليس برؤية الواقع ذاته . هل المقصود ايقاع ادوار سعيد في التناقض ؟ وهل الاتساق هو المقياس الوحيد للصدق ؟ الا يجوز للباحث استعمال أدوات معرفية متعددة ومتباينة بل متناقضة من أجل كشف الموضوع ؟ ليست المعرفة هي الوسيلة والموضوع هو الغاية ؟ الا تتعدد الوسائل للوصول الى نفس الغاية ؟ ولماذا لا ندرك عن بعضنا البعض مرض « الطفولة اليسارية » والمزايدة ، والزمام بك منا بحرفية مذهبه ، هو الوحيد الناجي ، والآخرين هلكى ، هو وحده في الجنة ، والآخرين في النار ؟

والغريب أن يهاجم مهدي عامل ادوار سعيد في كتابه « الاستشراق » كما يهاجمه المستشرقون أنفسهم وكل الدوائر الاستعمارية الغربية بعد أن كشف ادوار سعيد طرق الهيمنة الغربية

من خلال البحث العلمى ، وبدعوى الموضوعية والحياد ، على بلاد الشرق ، شعوبا ، وثروات ، وثقافات ، وأن الاستشراق من هذه الناحية ماحو . الا أحد أشكال سيطرة الغرب على الشرق . وبالتالي فان نقد الاستشراق ما هو الا أحد أشكال تحرر الأنا من سيطرة الآخر ، وتحرير الشرق من الغرب . فما الميعب فى هذه الاطروحة العلمية والايديولوجية التى يكاد يجمع عليها كل الباحثين العرب ؟ وما الميعب فى ثنائية الشرق والغرب ، تلك التى تعبر عن تقابل تاريخى وحضارى وسياسى ؟ ألم ينشأ الاستشراق ابان صحوة الغرب وغفوة الشرق ؟ الا يعضى الاستشراق دراسة الشرق من منظور الغرب ؟ واذا كان الغرب هو الدارس والشرق هو المدروس وكان الدارس هو الذات ، والمدروس هو الموضوع فان تحول جدل الذات والموضوع وتبادل الأدوار لهو أحد أشكال الصراع والتحرر ، أن يتحول الموضوع المدروس بالامس الى ذات دارس اليوم (وهو الانا) ، وان يتحول الذات الدارس بالامس الى موضوع مدروس اليوم (وهو الآخر) . ان « الاستشراق » لادواز سعيد هو إحدى بدايات « علم الاستغراب » الذى يتم فيه تحول هذا الجدل القديم ، ويتم فيه دراسة الغرب من منظور الشرق ، ورد الغرب الى حدوده الطبيعية ، وتحويله الى موضوع دراسة بعد ان كان ذاتا دارسا (٢٩) . فهل ثنائية الشرق والغرب ، وجدل الانا والآخر بعد هذا كله يعد وهما ؟ (٣٠) .

ولماذا لا يتضامن مهدى عامل مع ادوار سعيد على كشف أشكال الهيمنة الاستعمارية ؟ ولماذا لا تتعدد الأطر النظرية ومناهج التحليل لتحقيق هذا الهدف ؟ ان هجوم مهدى عامل على ادوار سعيد بسبب كاره ماركس ليضعه فى خندق خصومه مع أن الغرب هو العدو المشترك

(٢٩) انظر نقدنا للاستشراق فى رسالتنا

Les Méthodes d Exégèse pp. CXL - CLXII

وانشار فى « التراث والجديد » ، مؤلفنا من التراث القديم » ص ٧٥ - ١٠٨ المركز العربى للدراسات والبحوث ، القاهرة ، ١٩٨٠ وايضا دراستنا The new Social Scie

أو الترجمة العربية لها (ترجمة د. علا مصطفى انور) « العلم الاجتماعى الجديد » .

(٣٠) ماركس فى استشراق انوار سعيد ، ص ٦١ .

لهما وكأن الطرفين يلتقيان ! وكيف لا يفكر مهدي عامل بأسلوب الجبهة المتحدة ضد العدو المشترك ؟ وكيف لا يفرق بين التناقض الثانوي ، وهو اختلاف مناهج تحليل الاستشراق بين مهدي عامل وادوار سعيد ، وبين التناقض الرئيسي ، وهو بين مهدي عامل وادوار سعيد من ناحية والهيمنة الثقافية الغربية في صورة الاستشراق من ناحية أخرى ؟ لما كان مهدي عامل وادوار سعيد في خندق واحد في مواجهة الغرب الاستعماري فالأولى تكوين جبهة وطنية ثقافية علمية واحدة ضد العدو المشترك . ان هجوم مهدي عامل على ادوار سعيد ليندل على أولوية المذهب على الموقف ، والتضحية بالواقع في سبيل النظرية ، وهي الطائفية المعكوسة . فكل فكر مذهبي مغلق هو فكر طائفي . أن من أصول الماركسية الوحدة الوطنية ، والجبهة الوطنية المتحدة التي يكون فيها الماركسيون عصبها ومركزها . هكذا تم تحرير الصين ، وفيتنام ، وكوبا . قد يكون الماركسيون أقلية ومع ذلك يكونون جزءا من حلف وطني عام كما هو الحال في العراق وسوريا واثناء حرب التحرير الوطني في الجزائر . ونفس الشيء يحدث في الفكر . فالماركسية إحدى نظريات الثورة ، وليست النظرية الثورية الوحيدة . وهي إحدى المناهج العلمية للتحليل . وليست المنهج العلمي الوحيد .

٥ - هل الفكر العربي أو الحضارة العربية وهم من صنع البرجوازية ؟

ويقدم مهدي عامل قراءة نقدية لندوة الكويت عن أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي في تساؤل واضح أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ (٣١) . فالحكم على الندوة ليس من موضوعها أو مادتها بل من نوع المعرفة أي بمراجعة أدوات بحثها مما يعني من جديد. التضحية بالموضوع من أجل المنهج ، وبالغاية من أجل الوسيلة . ويرى مهدي عامل أن موضوع الندوة حكم مسبق مع

(٣١) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية ؟ » منشأة إبحاث ندوة الكويت في موضوع أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، ص ٦ دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٤ .

أننا في هذا الهم منذ أربعة أجيال خلت ، منذ فجر النهضة العربية ، منذ محاولات الرواد الأوائل على مختلف تياراتهم سواء الأفغانى والحركة الاصلاحية أو شبلى شميل والحركة العلمية أو الطهطاوى وبناء الدولة الحديث على أسس الليبرالية . هل كل ذلك أحكام مسبقة ؟ هل الندوة تضليل وايهام ؟ ولصالح من ؟ هل يسهل اتهام كل المفكرين العرب والحكم على ولائهم وانتماءاتهم ؟ الا يعانى من ذلك الماركسيون أنفسهم من جراء اتهامات خصومهم لهم بنفس الاتهامات ؟ هل تعنى الندوة أن العرب قبل الحضارة وأنهم فى سبيل الحضارة ، وبالتالي هناك فترتان تاريخيتان ، ما قبل الحضارة وما بعدها ؟ اليس الاشكال هو السؤال الذى طرحناه من قبل ومازلنا نطرحه ، وستطرحه الأجيال القادمة وهو : لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم ؟ ألا يعبر هذان الدوران التاريخيان عن رؤية ماثوية ، ثنائية متعارضة من ذهن المؤلف ؟ (٣٣) .

ويرفض مهدي عامل ما يسمى بالفكر العربى مسع أنه مصطلح شائع يشير الى نتائج الفكر فى وطننا العربى (٣٣) . صحيح أن كثيرا من الباحثين يستبدلون به الفكر الاسلامى ، فهو أدق وأشمل وأوسع وأصح ولكن مهدي عامل يرفض الأول ، ولا يستبدل به الثانى وكأن الفكر واحد لا وطن ولا مقر ، وكأن هناك فكرا عالميا واحدا هو بطبيعة الحال الفكر العلمى كما جسده الماركسية . كما يرفض الحديث عن العقل العربى و « الانسان العربى » باعتبار أن « العقل العربى » مفهوم أفرزته أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية لتأكيد سلطتها (٣٤) . وقد يكون الرفض صحيحا للعقل العربى لسبب آخر وهو أن العقل لا جنس له . اما التراث أو الحضارة أو الانتاج فله وطن وأرض ومنبع ومنسقر . « العقل العربى » أحد التعبيرات الباقية من العنصرية الغربية التى مايزت بين الشعوب بناء على تكوين عقلياتها . فهناك

(٣٣) المصدر السابق ، ص ١٦

(٣٣) المصدر السابق ص

(٣٤) المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٤٥

العقل الألماني ، والعقل الفرنسي .. الخ . وهو خلاف بين الآخرة الاعداء .
وهناك العقل السامي والعقل الآري ، والعقل الشرقي والعقل
الغربي ، والعقل المتحضر والعقل البدائي ، وهو خلاف بين الاعداء .
أما الإنسان العربي بلحمه وعظمه ، وفقره وتخلفه ، وخوفه وضياعه
فهو موجود بالفعل ، وليس له طابع الشمول والعموم الذي للفكر . وفي
ضوء المنطق العلمي يوحد مهدى عامل بين الفكر العربي وحركة التحرر
العربي . فالفكر حركة ، والعقل ثورة . وبالتالي يمكن معرفة الفكر
العربي عن طريق تحديد الشروط التاريخية لحركة التحرر العربي .
فحركة التحرر الوطني هي المحل التاريخي لحركة الفكر العربي ،
ومشكلة الفكر العربي هي مشكلة تحرره الوطني . ويتم اصلاح الفكر
العربي بالانتقال من موقع السيطرة الى موقع التبعية كما هو الحال في
البرجوازية العربية^(٣٥) . وعلى هذا النحو ، يوحد مهدى عامل بين الفكر
التاريخي والتاريخ ، بين الماهية المستقلة وحركة الواقع في علم واحد .
ولا يفرق بين البرجوازية الوطنية المستقلة والبرجوازية التابعة ،
الاولى في عصر الثورة والثانية في عصر الثورة المضادة^(٣٦) . صحيح أن
الازمة ليست أزمة الحضارة العربية ولكنها أزمتنا نحن . فالأزمة ليست
في الموضوع بل في الذات لان الموضوع ليس موضوعا تاريخيا صرفا بل
هو تراكم تاريخي ، موروث قديم ما زال حيا في قلوب الناس ، يفعل
فيها ، يمدّها بتصوراتها للعالم ، ويعطيها موجهات السلوك^(٣٧) . وهذا
ينفي دراسة الحضارة دراسة موضوعية صرفة لبيان نشأتها وتطورها
ومكوناتها ، وكشف البنية الاجتماعية التي أفرزتها . وهل يكفي المطالبة
بالحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية دون بيان أثر هذه البنيات
في اختيارنا للماضي ، ولتفضيلنا أحد مكوناته ؟

(٣٥) المصدر السابق ص ١٥٥ - ٢٠٦

(٣٦) وقد حدث ذلك في تاريخ الثورة العربية في انتقالها من حلم السعيفات الذي تم

اجهاضه في السبعينيات .

(٣٧) المصدر السابق ، الفصل الاول : في نفس موضوع الندوة ، ليست الازمة - أزمة

الحضارة العربية ، ص ١١ - ٢٣

ومع ذلك ، يراجع مهدي عامل أعمال ندوة الكويت في أربعة محاور رئيسية : أولا تحديد الصلة بين الماضي والحاضر وهل هي علاقة انقطاع أم استمرار ؟ ثانيا : قضية التخلف والتقدم وهل التخلف فكري أم سياسى ؟ ثالثا : مفاهيم الحداثة والنهضة والى أى حد تعبر عن وهم أو عن واقع ؟ رابعا : مفهوم التراث وهل هو أداة للبرجوازية لتدافع عن نفسها ومن صنع الطبقة أم أنه يمكن أيضا أن يكون أحد عوامل التحديث ومقومات النهضة . ؟ ويكون السؤال فى النهاية فى صورة اجابة قاطعة لا مراجعة فيها . ان كل هذه المحاور الاربعة انما هى وهم من صنع البرجوازية الفلسفة العاجزة عن قيادة حركة التحرر الوطنى ! وبالرغم من تداخل هذه المحاور الاربعة مع بعضها ومع الحكم النهائى الا أنه يمكن عرضها والتمييز بينها .

(١) **الماضى والحاضر ، انقطاع أم استمرار ؟** وي طرح مهدي عامل هذه القضية فى نقص التخلف التاريخى باصدار حكم قاطع على النحو الآتى : ليس الماضى فى بقاءه فى الحاضر سبب التخلف بل الحاضر هو سبب بقاء الماضى فيه (٢٨) . والحقيقة أنها ليست قضية أولوية وسبق بل علاقة جدلية متبادلة بين الماضى والحاضر . فالماضى مخزون نفسى عند الجماهير وبالتالي فهو حاضر . والحاضر ما هو الا تراكم للماضى فى احدى مكوناته الثقافية الحية التى مازالت أحد عناصر البقاء فى التكوينات الاجتماعية الحالية . انما ينشأ الخط بافتراض القطيعة النهائية . وفى افتراض التواصل الكامل . فاذا كان افتراض الانقطاع عن الماضى هو الصحيح فكيف يمكن قراءة ابن خلدون وابن رشد وتحويل الماركسية الى فكر محلى له جذوره فى التراث القديم ؟ ولماذا حاول المصلحون المحدثون نقد الموروث الثقافى القديم ، تأييد السلطان بالله ، والقضاء والنقد ، والطرق الصوفية ، والفقه الافتراضى ان كان بيننا وبينه هذا الانقطاع وتلك القطيعة ؟ وكيف تتم المناداة بالقطيعة

(٢٨) والهجوم هنا على د. شاكى مصطفى . المصدر السابق ، الفصل الثالث . ص

وبالتاريخانية في نفس الوقت وهما نقيضان ؟ ان الانقطاع عن الماضي مفهوم غير ماركسي . فما الحاضر الا تراكم للماضي . ولا توجد قفزات في التاريخ . انما نشأ مفهوم القطيعة من البنيوية المعاصرة . وهو منهج لا تاريخاني وبالتالي لا ماركسي بالرغم من محاولات التوسر صياغة ماركسية بنيوية . وقبل أن يكتب ماركس « رأس المال » فانه نشد « الايديولوجية الالمانية » ، وتحول عن الهيجلين الشبان ، وانتقل من « كارل » الى « ماركس » . لا يوجد تناقض فعلى بين تفسير الحاضر بالماضي أو تفسير الماضي بالحاضر من منظور التواصل والتاريخانية . واذا كان الحاضر ما هو الا تراكم للماضي فكيف يفسر الحاضر نفسه بنفسه ؟^(٣٩) هناك علاقة جدلية بين الماضي والحاضر والا وقعنا في منطق البيضة والدجاجة أيهما أسبق ؟ واذا كان لابد من الاختيار ، ومن منظور ماركسي جديد ، وتعبيرا عن الواقع المعاش فان الحاضر ما هو الا تراكم للماضي كموروث ثقافي ومكون رئيسي لثقافة الجماهير في غياب الايديولوجية السياسية^(٤٠) . وان أحد الاسباب الرئيسية للمجتمعات الطبقيّة هو الموروث الثقافي وراء تصوراتها للعالم مثل « آراء أهل المدينة الفاضلة » . ونظرية الفيض في الالهيات ، وانعكاساتها في الانسانيات ، في الاخلاقيات وفي الاجتماعيات . وان الاشعرية كأيديولوجية للسلطة هي التي تمد الحاكم بشرعيّة . كما أن التصوف ، وهي ايديولوجية الاستسلام ، هي التي تحت الحكم المحكومين على الطاعة^(٤١) . يمكن تفسير الحاضر بالماضي تاريخيا كما يمكن تفسير الحاضر بنفسه بنويا باكتشافات الماضي ككود مكوّناته .

صحيح أنه في الماركسية التقليدية كل ظاهرة هي نتاج تاريخها . لذلك عرف المنهج بأنه مادي تاريخي . ولكن أن تتحول التاريخانية الى

(٣٩) انظر كتابنا « التراث والتجديد » ، موثقنا من التراث القديم » ، ج ٩ - ١٧ .
 (٤٠) انظر « بطننا » الايديولوجية والدين » ، مناقشة كتاب مكسيم روفسون « بن » الاسلام والراسخالية » ، قضايا معاصرة ج ١ ، ص ٢٢٨ - ١٤٦ ، وايضا « الدين والراسخالية » ، حوار مع نكس غيور ، ج ٢ ، ص ٢٧١ - ٢٩٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦ - ١٩٧٧ .
 (٤١) تلك محاولة عبد الله المروى في كتابه « الحرب والفكر الداربي » ، دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣ .

لفظ سحرى يفك أسرار الكون أو يتحول في أيدي الباحث الى معول يهدم به دَلْ شيء ويقضى به على المعانى المستتلة شئ آخر • قد تبتى التاريخاذية ولكن تتحول الى مرحلة تاريخية خاصة يمر بها المجتمع ، وتتكيف الماركسية طبقا لها لتصبح ماركسية تاريخية^(٤٢) • وفى هذه الحالة ، تعنى التاريخاذية مجرد المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع وليس التاريخ كعقيدة أو مذهب مسبق • وفى نفس الوقت الذى يتم فيه الدفاع عن سيرورة المعرفة يتم أيضا الدفاع عن بنية العتل من أجل اكتشاف الماضى فيه • فإذا كان المنهج التاريخى قادرا على تتبع نشأة الظواهر وتطورها فإن المنهج البنىوى قادر أيضا على اكتشاف بنية الفكر وبناء العتل • فلماذا احادية الطرف ، أما تاريخانية واما لا شئ ، وهو جدل الكل أو لا شئ ؟ وفيما كان جهد التوسر من أجل صياغة ماركسية بنىوية ؟

ويرفض مهدى عامل الاستمرارية التاريخية وما يتعلق بها من خصوصية المجتمع القومى حتى ولو كانت فى صيغة ماركسية وطنية ، اذ يتحدد النقض بتكرار المنقوض^(٤٣) • ويرفض ديمومة عودة الذات فى اختلاف مظاهر الثابت • الثابت الاسلام والمتحرك هو الجيش • الثابت هو المجتمع القومى والمتحرك هو الماركسية الوطنية ، الثابت هو الاستاذ (أحمد بك) ، والمتحرك هو التلميذ (أنور عبد الملك) • وهو التصور الذى قلمت على أساسه الابنية القومية فى مصر وايطاليا وفرنسا وألمانيا وإنجلترا • يضع الدولية فوق الطبقات ، ويجعل الجيش أداة تثبيت^(٤٤) • وهنا يبدو مهدى عامل اقرب الى مفهوم الانقطاع منه الى مفهوم التواصل وبالتالى يضفى بالتكوين التاريخى فى سبيل البنية السياسية •

(٤٢) هذا هو نقد مهدى لعبد لانور عبد الملك ، « أزمة الحفسارة العربية ام أزمة البرجوازيات العربية » ، الفصل السابع ، النقض فى تكرار المنقوض ، ص ٢٠٩ - ٢٣٢ خاصة ص ٢٠٩ - ٢٢٠ •

(٤٣) يرى مهدى عبد لانور عبد الملك قد تحول من آرائه الاولى فى « بحر » مجتمع عسكرى » الذى أعقده فيه على حميلة ابلحك زملته ؟ إبراهيم سامية ، شهادى عقلية

(ب) **التخلف والتقدم** • ويرى مهدى عامل أن مفهومى التخلف والتقدم مرتبطان بتطور القوى المنتجة فى علاقاتها مع بنية الانتاج^(٤٥) • وينقد مفاهيم التخلف العلمى ومنطق الوضعية ، والتخلف السياسى ، والتخلف الفكرى الذى يقف عنده طويلا • ويحاول مهدى عامل تالخيص النوع الاول من التخلف فى شكل قياس يسميه « القياس والنموذج » • فاذا كان التخلف عن باقى الحضارات واذا كان التقدم فى أوروبا أمريكا فيكون التقدم هو فى اتباع النموذج الغربى • ويرى مهدى عامل ان المنطق الوضعى على هذا النحو قد عجز عن تحديد مفهوم الحضارة لأنه اعتبر التخلف صفة ملازمة للمجتمع مع أنه تعبير عن المجتمع الطبقي كما يرى انجلز • ويرفض نقد الطيب تيزينى لركى نجيب محمود بأنه وقع أسير الميخالية وليس الماركسية مما يكشف عن الخلاف بين الاجنحة المختلفة للفرقة الواحدة • وينقد مهدى عامل العقل الوضعى بأن العقلانية التى يدعو اليها انما هى الرأسمالية والفردية باسم الإنسانية • فالمنطق الوضعى هو تضليل ايديولوجى برجوازي ، مجرد مظهر عقائدى متحضر كجديل عن الثورة وكأن ماركوز لم يربط بين العقل والثورة ، وكأن الدعوة الى العقل والعلم فى نهضتنا الحديثة لم تحقق تقدما ولا ثورة • أما تقليد الغرب فهو تغريب وجعل الغرب هو الاطار المرجعى الوحيد لكل تقدم ونهضة ، هو المركز وغيره الاطراف • وفى ذلك يتساوى المنطق الوضعى والمنهج الجدلى^(٤٦) • والسؤال الان : لماذا يكون اشكال التخلف والتقدم هو منطق الوضعية فى خدمة البرجوازية ؟ هل نفع جميعا منذ فجر النهضة العربية بقياداتها الثلاث : الاصلاحى عند الافغانى ، والعلمى عند شبلى شميل ، والليبرالى عند الطهطاوى فى هذا المنطق ولخدمة هذه الطبقة ؟ وماذا عن الماركسيين الاوائل والاواخر الذين كان يحكمهم أيضا منطق وضعى وكانوا فى خدمة البرجوازية ؟ ومن منا خرج عن هذا الطوق وكسر الحصار ؟ وهل تحدثت الوضعية وحدها عن اشكال التخلف والتقدم ؟

أما التخلف السياسى فإراء مهدي عامل فى كل محاولة لابقاء المجتمعات الطبقيّة الحالية مع التقليل من حدة الصراع الطبقيّ فيها إما عن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات أو عن طريق التحالف والانسجام بين قوى الشعب العامل^(٤٧) ، وهى بعض المفاهيم الناصرية وإن لم يشر مهدي عامل الى ذلك صراحة . فالتخلف السياسى على هذا النحو هو تمزق للمنطق الوضعى السابق فى منطق البرجوازية الصغيرة . وقد أثبتت تجربة مصر فشل ذلك بتكوين الطبقات الجديدة التى سرعان ما تحولت الى البنية الاجتماعيّة والاقتصاديّة للانفتاح بعد اختفاء القيادة الثورية وتحول الثورة الى ثورة مضادة . التخلف السياسى على هذا النحو هو سقوط للفكر فى بؤس التبرير الايديولوجى لسيطرة البرجوازية الكولونياليّة ! وكيف يكون الانسجام بين الجماعات ، وليس الصراع الطبقيّ ، هو المحرك الاساسى للنهضة ؟ ان التخلف السياسى بهذا المعنى انما يقوم على منطق التماثل فى حين يقوم الصراع الطبقيّ على منطق الاختلاف .

ويتوقف مهدي عامل كثيرا ، لنقضى ، مفهوم التخلف الفكرى^(٤٨) . فالفكر ليس جوهرًا . والمنطق الغيبى وحده هو الذى يتوهم أن الفكر علاقة مستقلة مع نفسه . ليست علاقة الذات بالموضوع علاقة بسيطة بل علاقة معقدة مثل علاقات الانتاج . لابد اذن أولا من تحديد بنية علاقات الانتاج . يعتمد التخلف الفكرى أيضا على فكرة النموذج ، بلغديّة ، نموذج للتخلف ونماذج للتقدم ، والنموذج جوهر غيبى لا وجود له . كما يقوم التخلف الفكرى على منطق الهوية والتماثل وليس على منطق الخلافة والتناقض . يقوم منطق التماثل على أن الماضى هو الحاضر فى منطق الفكر الغيبى ، وأن الفكر العربى له نموذج هو الغزالي ، وأن الفكر للسائد فى الماضى هو السائد فى الحاضر ، وأن البنية

(٤٧) هذا ناد ادرنيس وشكر مصطفى رستمطين زريق وثؤاد زكريا فى الجول فهاين ، من ٦٧ — ١١٦ ، ص ١١٧ ١٥٢ .

(٤٨) انظر « من الدعاء الى الصلاطين الى الدواعى للشعوب » فى « من العبيدة الى الثورة » ، المجلد الاول . المحاضرات النظرية ، ص ٧ — ٥١ ، « دولى » ، القاهرة ١٩٦٨ .

الايدىولوجية السائدة فى الماضى هى السائدة فى الحاضر ، وأن علاقات الانتاج الموروثة هى القائمة فى الحاضر^(١٩) . كما يظن منطق التخلف الفكرى أن نقد الدين هو البداية وليس الصراع الطبقي ضد الايدىولوجية البرجوازية المسيطرة ، وهى الايدىولوجية الكولونيالية ، ايدىولوجية الطبقات المسيطرة . وعلى هذا النحو يرفض مهدى عامل أن يكون هناك شىء يسمى التخلف الفكرى المستقل عن البنية الاجتماعية والتكوين الطبقي للمجتمع مع أن الموروث الثقافى ، كما هو الحال فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » ونظرية الفيض ، هو أحد العوامل المؤسسة للبنية الاجتماعية الطبقيّة الحالية . يقع مهدى عامل فى خطأ الرد أو ارجاع الشىء الى ما هو أقل منه Reductionism أو الخلط بين المستويات أو أحادية الطرف . وتفسير الظواهر المركبة بعامل واحد بسيط تفسيرا أليا . هذه كلها مشكلة أصولية فقهية ، علاقة الفكر بالواقع ، الاصل بالفرع ، النص بالفعل . ونظرا « لأسباب النزول » و « الناسخ والمنسوخ » فإن الاولوية للواقع على الفكر ، ولكن الاصل أيضا أصول وقواعد ثابتة ، أنماط مثالية للسلوك البشرى ، تراكم التجارب البشرية فى رصيد ضخم متواتر . أما نقد الدين فهو المقدمة لنقد المثالية اذ أن المثالية تعيق للدين لزيد من التنظير والرشيد . ولا يمكن الانتقال الى نقد المجتمع الا بعد نقد الدين ونقد المثالية أى التطهر فى « قناة النار » . أما اعتبار البرجوازية الكولونيالية الوحيدة المسؤولة عن كل مأسينا فانها تكون كبش الفداء ، المشجب الذى نعلق عليه كل الاخطاء ، سبب واحد مثل الله عند المتدينين ، تحويل الموضوع وتبخيره من خصوصية الى عمومية ، ومن محلية بدعوى العالمية .

ويستمر مهدى عامل فى نقض مظاهر التخلف الفكرى فى جوانبه السياسية والاجتماعية . فيرفض الوراثة فى علاقات الانتاج . فعلاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ليست موروثة وليست هى العلاقات .

(١٩) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العموية » ص ٥٨ .

السائدة • وينقض مفهوم السيادة في منطلق الفكر الغيبي أى السيادة باعتبارها الجوهر في ذاته • كما يرفض الانطلاق على الذات ، وجعل الذات جوهرًا مستقلا له بنيته الخاصة • وأخيرا يرفض التناقض بين الفرد والجماعة على أساس أنه تناقض وهمي من منطق البرجوازية المسيطرة • والحقيقة أن الابنية الاقتصادية الموروثة قائمة في الحاضر ليس لأنها موروثة فقط بل لان لها ركيزتها الاجتماعية التي تسمح ببقائها • كما أن مفهوم السيادة في البنيات التراثية مرتبط بمركز الكون ، بالله وبالسultan^(٥٠) ويبدو أن مهدي عامل لا يزيد ادخال أى تأويل جديد للماركسية مثل ماركوز الذي يعمد الثورة الى العقل ، ويحصل ماركس الى هيجل من جديد • كما يظل التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة واقعا اجتماعيا بصرف النظر عن نوع المجتمعات وأنظمتها السياسية •

ويستر مهدي عامل في رفض أى مفهوم للتخلف الفكرى يقوم على اقامة علاقة بين القديم والجديد مع أن ليس كل جديد قديما وليس كل قديم جديدا • كما يرفض العلاقة الخطية بين الماضى والحاضر مع أنها علاقة تبادلية ، تأثير الماضى في الحاضر ، وقراءة الحاضر بنفسه في الماضى • وينقض المفهوم كله بنقض المنطق المثالى الذى يسانده والذى يساعد على تعقيب الاسباب المادية وراء التخلف ، ولا يعترف بتاريخانية الظواهر • فالمنطق المثالى لا تاريخانى • ويكشف تناقضات المنطق المثالى المزودج الذى تصير فيه النظرة اللاتاريخية الى الماضى نظرة تاريخية ، والنظرة التاريخية الى التراث نظرة لا تاريخية • كما يحاول أن يفسر الاحساس بالاغتراب عند هؤلاء المفكرين الذين ينتسبون للبرجوازية بأنه يعبر عن مأساة التمزق الذى ينتمى بجسمه الى وطنه وبمقله الى أوطان أخرى • وان الاعلان عن الغربة عن العصر لمو جزء من آلية التفضيل في الفهم الهيجلى لحركة التاريخ بعيدا عن طرق الانتاج المادى وتكوين نظام السلطة وطبيعة العلاقات الاجتماعية • والحقيقة أن تجليـ

الاغتراب في أعمال هيجل الشاب ، ونقد الاغتراب الديني عند فيورباخ
انما كان التمهيد الضروري لنقد المجتمع عند ماركس الشاب ، ونقد
الاقتصاد السياسي عند ماركس المتأخر . وينتهي مهدي عامل باصدار
الحكم النهائي علنا « ان تكون علاقات الانتاج الرأسمالية في العالم
العربي وتكون برجوازياته قد تم في ظل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية
وبفضل التغلغل الامبريالي »^(٥١) مفتاحا سحريا يحل كل شيء .

(ج) الحداثة والنهضة : وينقد مهدي عامل مفهومى الحداثة
والنهضة على أساس انهما أيضا من صنع البرجوازية حتى ولو كانت
مغلقة بالماركسية الوطنية لان الماركسية الوطنية هي نقيض الماركسية
الأممية ، كما أن الماركسية الخصوصية هي نقيض الماركسية العلمية^(٥٢) .
والفهمان مرتبطان ببعضهما البعض . فلا حداثة بلا نهضة ولا نهضة
بلا حداثة . ولكن النهضة أكثر تعبيراً عن المضمون نظراً لرومانسياتها .
ومن منا لا يود النهوض ؟ وينقض مهدي عامل مفهوم النهضة بأنه
الشكل الكولونيالى المميز لسيطرة الايديولوجية البرجوازية . هو
اختراع من البرجوازية الكولونيالية بدعوى فكر عربى جديد ! ولا سبيل
الى المقارنة عند مهدي عامل بين هذه النهضة والنهضة الاوربية التى
قامت أساسا على القطيعة المعرفية . انما قامت النهضة لدينا من أجل
التمثل بالبرجوازية الامبريالية على أساس العجز عن التماثل معها . أما
مشكلة الحداثة فانها تعبير عن جدل السيد والعبد . فبالآخر يتم تحديث
الذات ، وبالسيد ينهض العبد . فاذا ما يؤسست البرجوازية من تجدد
فشل نهضتها اكتفت بالحداثة . وتظل قاصرة عن الوصول من الراديكالية
الى الاشتراكية (عبد الله النديم) ولا تتجاوز الاشتراكية غير العلمية
(فرح أنطون ، نقولا حداد) .

(د) التراث : يرى مهدي عامل أن هذه المشكلة فكرية خالصة .

(٥١) هذا رد على د. يبنى العبد في بحثها من « التراث والاصالة والمعاصرة » ،

المصدر السابق ، ص ١٨٧ - ١٩٤ .

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٢١ - ٢٢ .

وقد كانت معروضة قبل النهضة في مرحلة التغلغل الامبريالي (٥٣) .
فالتراث مفهوم وليد من الفكر المعاصر . ولا حل له الا بوضع الشروط
التاريخية لطرح المشكلة وهي العلاقات الجديدة للانتاج في ظل
البرجوازية الجديدة الناهضة والتي استعملته كأداة لها كما حدث في
مصر في ثورة ١٩١٩ . ومع ذلك يمكن دراسة التراث دراسة علمية من
حيث أدوات معرفته ومن حيث وجوده كأداة في أيدي البرجوازية
الكولونيالية . التراث من صنع الطبقة ، ويمر عن موقف طبقي .
والحقيقة أن التراث القديم انما نشأ في مرحلة الانتصار عندما كانت
الامة قائمة وازادت أن تواكب فتوحاتها بالعلوم المساندة خاصة صناعة
السلح وعلم الطب كمستلزمات للجيش . كما أنه ليس وليد الفكر
المعاصر ، قالذات لا تخلق موضوعها الا وهما . وله بنيته الخاصة في
علومه بصرف النظر عن علاقات الانتاج . قد يكون أداة قمع كما هو
الحال في الانظمة الرجعية ، وقد يكون أداة ثورة كما هو الحال في
ثوراتنا المخاصرة في الجزائر والسودان وليبيا والمغرب . قد يكون الدين
« أفيمون الشعب » ، وقد يكون « صرخة المضطهدين » . صنعت طبقات
عدة وليس طبقة واحدة . فهناك تراث السلطة وهناك تراث المعارضة .
يوجد تراث الاشاعة ، ويوجد تراث المعتزلة والخوارج والشيعية .
لدينا تراث طاعة أولى الأمر ، ولدينا ثورة القرامطة والزنج . قراءته
هي أدوات معرفته — وتوظيفه هي طريقة تحقيقه .

وفي نهاية هذا المحور يعلن مهدى عامل ان كل هذه المشكلات :
تراكم الماضي في الحاضر ، التخلف والتقدم ، الحداثة والنهضة ،
التراث . الخ . انما هي أدوات البرجوازية الدائنة المفسدة ، عملية
خائنة كما تصفها الماركسية . الا يحتاج ذلك كله الى مراجعة من داخل
الفكر الماركسي وخارجه ؟ هل مفهوم البرجوازية ووظيفتها على هذا
النحو مفهوم عام وشامل ينطبق على كل المجتمعات أم أنه مفهوم
خاص ينبثق على تحليلات ماركس لاوضاع الطبقة المتوسطة ،

سكان المدن في ألمانيا الصناعية في القرن الماضي ؟ هل الطبقة المتوسطة في المجتمعات النامية تشارك في هذه الأوصاف ؟ وتؤدي هذه الوظائف ، وتستعمل هذه الأدوات ؟ هل هي خائفة ، عميلة ، انتهازية ، أفانية أم أنها منبع القيادات الوطنية والتي يناط بها عملية التحديث « عبد الله العروى » أيضا باسم الماركسية العربية أو الماركسية التاريخية أو الماركسية الليبرالية أو ماركسيات القرن العشرين ؟ الا يمكن تكييف الماركسية طبقا لظروف كل عصر وتكوين كل مجتمع ؟ ولذا كنا جميعا برجوازيين ، مهدي علم ، ادوار سعيد ، عبد الله العروى ، الطيب تيزيني ، حسين مروة ، الخ . فما العمل ؟ هل أزمة البرجوازيات العربية هي سيطرة قياداتها على حركة التحرر الوطني ؟ وأين لنا بقيادات الطبقة العاملة ؟^(٥٤) أين قيادات الفلاحين والعمال ؟ هل البرجوازية وضعية أم مثالية ؟^(٥٥) ان الوضعية تكما وصفها . وأوجست كومت . حسية تجريبية . وبالتالي تمثل موقفا متقدما في تاريخ العلم على المرحلتين السابقتين ، الدينية والميتافيزيقية ، قرأها ماركوز رجعية سلفية مصافطة ، تدافع عن الوضع القائم ، وتعتمد على الدين والتراث^(٥٦) .

وهكذا بعد مرحلة مهدي علم لندوة الكويت عن « أزمة التطور الحضارى في الوطن العربى » ينتهى الى ثنائية حادة بين البرجوازية والماركسية ، بين الباطل والحق ، بين الخطأ والصواب ، بين الفرق المهلكة والفرق الناجية ، بين من هم في النار ومن هم فى الجنة . وهى ثنائيات مانوية تقليدية روجتها المثالية والرجعية بما فيها البرجوازية . وبالتالي لا يسلم مهدي عامل من نقده للخصوم . ويميب على الندوة دعوة كل التيارات . باستثناء التيار العلمى ، والذي لم يمثله الا مفكران تقاتلان ثم تفاصمان باسم الماركسية^(٥٧) . هـ . لكل المفكرين الذين

(٥٤) انظر بحثنا : هريوت ماركوز : العقل والثورة ، هفتا معاصرة ، ج ٢ ، ق ٢ ، الفصل

الفرى المصر ، ص ٦٦ — ٢٠٠

(٥٥) هـ . انور عبد الملك ، ومحمد أمين : العلم ،

(٥٦) المصدر السابق ، ص ٦١٥

(٥٧) المصدر السابق ، ص ١٦١ .

شاركوا في الندوة برجوازيون واهمون غير علميين ، فالماركسية هي العلم الوحيد ؟ هل الجميع في مواجهة فرد أو الفرد في مواجهة الجميع دون كيشوتية ؟ وينتهى مهدى عامل كالعادة ، شأنه في ذلك شأن كثير من المفكرين العرب الماركسيين باعلان رسمى مثل : « فعلى الفكر كفى نصير ثوريا أن يقفز الى هذا العلم بالذات • وعلى الفكر الثورى فيه أن ينطلق في ممارساته من هذا العلم أى من الماركسية اللينينية » (٥٨) •

ويعلن أيضا « معنى هذا أن درب تحرر الفكر العربى يمر بالضرورة بالماركسية اللينينية ويبدأ منها » والسؤال لنا : هل يوجد مدخل واحد لدراسة أوضاعنا الحالية سواء سمينها أزمة أم كجوة أم مأساة ؟ (٥٩) وإذا كانه هناك كوب نصفها ماء فهل نصفها ممتلئ أم نصفها فارغ ؟ هل يكون مجموع الخطأين صوابا ؟ هل نمط الانتاج هو المدخل الوحيد لدراسة أزمة الحضارة العربية ان صحت هذه التسمية ؟ ولماذا لا يكون هناك تدخلان أو أكثر : منهج فكرى خالص ، يصف الماهيات المستقلة ، ومنهج تاريخى يدرس تكوين البنية الاجتماعية ، الاول علم للماهيات ، والثانى علم للوقائع ؟ هل المدخل الفكرى والمدخل اللافكرى متعارضان ؟ (٦٠) •

٦- ما العيب في : الدولة الوطنية ، الوحدة الوطنية ، الجبهة الوطنية ، الثقافة الوطنية ، الجيش الوطنى ، القومية ، التعددية كحل للمشكلة الطائفية ؟

بالرغم من أن الطائفية هي أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في فكر مهدى عامل (بإستثناء الشعر) وأكثرها استيعابا لمؤلفاته الا أنها أوضح من محور الحضارة العربية وأكثر صراحة واعلانا • فبعد مراجعة كل الادبيات التى كتبت حول الطائفية من شتى التيارات الا أنها انتهت

(٥٨) انظر دراستنا : كجوة الإصلاح في دراسات فلسفية ، ص ١٧٧ — ١٩٠ ، انجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ •

(٥٩) « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ » ص ٢١ •

(٦٠) انظر بحثنا « مأساة الاحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة » في « الدين والغرة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ، الجزء الثامن : اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية ، مديولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ •

جميعا الى نفس النتائج وهى ضرورة الدولة الوطنية القوية ، والدولة المركزية التى تبطل المليشيات ، والوحدة الوطنية المثلة فى الجبهة الوطنية التى تبدع مفاهيم جديدة مثل المواطن ، والمجتمع المدنى ، والمساواة أمام القانون ، والعدالة الاجتماعية ، والجيش الوطنى عماد الدولة والذى يكون ولاء الافراد فيه لمجموع الامة ، والقومية التى تنصهر فيها كل الطوائف ، أو التعددية التى تسمح بالتمايز فى العادات والمعتقدات .

الا أن مهدي عامل يرفض كل ذلك ويتهمة بالطوباوية والتوسطية والمثالية والبرجوازية التى تبغى البقاء فى موضع السلطة . وبالرغم من أن المهم الرئيسى له هو حركات التحرر الوطنى والتى يحاول تنظيرها الا أن مفاهيم الدولة الوطنية ، والجيش الوطنى ، والوحدة الوطنية .. الخ تم استبعادها تماما من دراسته للطائفية وتحليله لاسباب الحروب الاهلية فى لبنان . مع أنها أثبتت نجاحها فى الصين ، وفيتنام ، وكوبا باسم الماركسية اللينينية وباسم التحرر الوطنى فى الجزائر وباسم الاسلام فى ايران وباسم الجبهة الوطنية المتحدة فى الفلبين والسودان وفى فلسطين . لايفرق مهدي عامل ، وكما حدث فى هجومه على « الاستشراق » لادوار سعيد ، بين التناقض الرئيسى والتناقض الثانوى وكأنه لا يعرف المثل الشعبى : « أنا وأخويا على ابن عمى ، وأنا وابن عمى على الخريب » . وما العيب فى الطوباوية وقد يكون المجتمع المتدين الذى ينتقل من الدين الى العقل مثالى الفكر ؟ فالطوباوية ليست شرا . انما تصبح كذلك عندما ينتقل المجتمع من المثالية الى الواقعية ، ومن الميتافيزيقا الى العلم .

وما العيب فى الدولة الوطنية ، الدولة القوية المركزية كحل للمشكلة الطائفية ؟ هل هناك بديل آخر عن ولاء المواطن لوطن بدلا من انتساب الطائفى لطائفة ؟ ما عيب تدعيم الدولة ، وتقوية الجيش ، وانهاء معاهدة السلام مع اسرائيل كبدائل عن تفتيت الدولة وحرب المليشيات ، والمصلح مع اسرائيل ؟ اليس برنامج الحركة الوطنية اللبنانية هو الطريق الى الدولة الوطنية ؟ وإذا ما انقسمت الحركة الوطنية على نفسها (أمل وحزب لله ، فتح وأبو موسى ، الدروز والشيعية ، أمل والفلسطينيون .. الخ)

فانما يكون ذلك نتيجة للتخلف أى لمعالجة قضايا الوطن بعقلية طائفية ،
ومعالجة قضايا التقدم بعقلية متخلفة (٦١) .

ولم الهجوم على للتوافقية والوسطية كمحاولة لجمع الشمل من أجل
وحدة وطنية مرتقبة ؟ هل هناك أيديولوجية سياسية لبنانية بديلة قادرة
على القيام بذلك ؟ هناك معنيان للتوافقية Eclectism :
الاول أخذ جزء من كل بلا منطق ، تركيب مفتعل بين الاجزاء بلا رابط أو
هدف . سرعان ما يتفتت أمام كل جارف . والثاني أعمق ، وهو ايجاد قلب
لكل الاطراف يجمع شملها ، ويحقق التآزر في حركاتها ، ايجاد كل يجمع كل
الاجزاء من أجل التكامل وتعدد الوجوه للشيء الواحد ، تقريب وجهات
النظر من أجل صياغة برنامج عمل وطنى موحد ، الحوار بين الاطراف
لايجاد عنصر مشترك بين الجميع . كما فعل الفارابى « فى الجمع بين رأىى
الحكيم » (٦٢) .

وما العيب فى القومية ذات الطابع التقدمى مثل القومية العربية ؟
القومية ضمن المفاهيم الشريرة عند مهدي عامل . فادوار سعيد مفكر
قومى يفكر بمنطق التماثل القومى وليس بمنطق التناقض الماركسى . وعلى
هذا النحو يظل مهدي عامل أسير الماركسية الحرفية التى ظلت والى الآن
عاجزة عن حل مشكلة القوميات فى الاتحاد السوفيتى وعن فهم المضمون
التقدمى للقومية العربية . يبدو أن مهدي عامل قد ضحى بالقومية فى سبيل
الماركسية كمقدمة للتوضيح . بالواقع فى سبيل النظرية . وما عيب أن يكون
ادوار سعيد قوميا فى مواجهة الغرب والاستشراق نفسه تعبير نظرى عن
القوميات الغربية ، فالاستشراق الالمانى الالماني ، والاستشراق الفرنسى
فرنسى ، والاستشراق الهولندى هولندى . وما العيب فى قومية عربية فى
مقابل قومية غربية كمرحلة من مراحل التحرر الوطنى تتلوها مراحل أخرى

(٦١) « فى الدولة الطائفية » ، الفصل الاول ، فى نقد الفكر التوافقي ، ص ١١ - ٥٥ .

(٦٢) العجيب انه لا توجد اشارة واحدة الى موقع ادوار سعيد المقدم فى الثقافة القومية
وهو أحد مؤسسى « رابطة الجامعيين العرب الأمريكيين » AAUG مع ابراهيم ابو اللند ،
وعضو بارز فى المجلس الوطنى الفلسطينى ، والمتحدث الوسى مع ابراهيم ابو اللند بلسم
منظمة التحرير الفلسطينية المثل الشرعى لشعب فلسطين أيام الإدارة الاميريكية .

قد تكون الماركسية كما يبغي مهدي عامل احداها ؟ (٦٣) لقد قامت معظم حركات التحرر في العالم الثالث على أساس قومي ذي مضمون اشتراكي. تتقدم . ولكن الاممية الاشتراكية ظلت عاجزة عن التسليم بهذا المعطى للتجريبي الجديد (٦٤) . لقد ظلت الحركة الوطنية في فلسطين بيمعديها الوطني والقومي قادرة على تثوير الجماهير في الانتفاضة الشعبية الاخيرة . كما قامت اسرائيل كدولة باسم القومية اليهودية . وتظل الوطنية اللبنانية قائمة على تصور طبيعي للبنان بناء على الوجدان القومي أكثر من قيلمها على المذهب السياسي .

انما الحل عند مهدي عامل للمشكلة الطائفية والحرب الاهلية في لبنان هو الصراع الطبقي من أجل ارساء قواعد حكم الطبقة العاملة ! وأى الحلول اذن أكثر طوباوية : الدولة المركزية ، والجيش الوطني ، والتعددية أم حكم الطبقة العاملة ؟ أيهما أكثر نيلا في القريب العاجل ؟ وفي المرحلة الراهنة ؟ يظهر أن الصراع الطبقي دائما عند مهدي عامل . وكأنه مفتاح سحري يمكن به حل جميع اسرار ، أزمة الوطن العربي ككل وبأساة لبنان كجزء . وهو الخيط الدائم وشعاع الضوء الذي يتخلل جميع مؤلفاته . بل أن الاستشراق لديه انما هو تعبير عن سيادة الطبقة المستغلة على الطبقات الكادحة في المجتمعات الغربية ! وماذا عن الاستشراق في البلاد الاشتراكية التي بها حكم للطبقة العاملة ؟ وماذا عن الاستشراق ، ودافعة ، ومناهجة وتنتائج وأحكامه ، وهل يحكم عليه بهذه السهولة ومن خلال هذا للشعار ؟ لقد استقر الاستشراق منذ نشأته في القرن السابع عشر حتى الآن وبلوغه الذروة في القرن

(٦٣) كان هذا هو سبب الخلاف بين ناصر وخورشيد ايان ثورة العراق في يوليو/تموز ١٩٥٨ وسبب القاء ناصر خطبه المشهور من دمشق لورد ميه على اتهامات خورشيد للقومية العربية بانها حركة رجعية وليبين الطبع التقدمي للقومية العربية . انظر بحثنا : « الدين والفضيلة في مصر » في « مصر في ربع قرن » ص ١٨٧ - ٢٩٨ ، معهد الاباء المهريين ، بيروت ١٩٨١ . وأيضا « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الرابع « الدين والفضيلة القومية » ، مجبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

G. Luckacs : Histoire et Conscience de Classe, trad. K. (٦٤)

Ayelos, J. Bois, De Minuit, Paris, 1960 .

الماضى وما ورثه من العلوم الاجتماعية الحديثة خاصة الانثروبولوجيا الحضارية ابان تغير المجتمعات الاوربية ذاتها من الاقطاع الى الرأسمالية ومن الرأسمالية الى الاشتراكية . هناك اذن عنصر دائم فى الاستشراق لا يمكن رده الى البنيات الاجتماعية . ولا يفرق مهدى عامل بين الطبقة والوعى الطبقي بحيث يستطيع الباحث الثورى مثل مهدى عامل أو ادوار سعيد أن يكون فى طبقة ويكون وعيه الطبقي فى طبقة أخرى . ودون الدخول فى معارك نظرية صرفة عن محددات الوعى ، هل الطبقة أم الوعى الذاتى ، أصبحت هذه التفرقة أيضا وعلى ما هو معروف وشائع من مكتسبات ماركسيات القرن العشرين (٦٥) .

٧ — هل الأولوية للمذهب النظرى المصام على الواقع الحى الخاص ؟

كان الطابع الغالب على فكر مهدى عامل هو اعطاء الأولوية للمذهب على الواقع ، وللمنهج على الموضوع ، وللنظرية على التجربة ، وللعلم على الخاص . فالماركسية لديه حقيقة عامة ومطلقة وشاملة يصرف النظر عن أى واقع خاص تتم رؤيته من خلالها . والمنهج العلمى المادى التاريخى هو المنهج الاوحد الذى يمكن تطبيقه فى أى موضوع .

(٦٥) يمكن تتبع هذا الاختيار النظرى فى مؤلفاته مبنية زينا على النحو الآتى :

١- « أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية » ١٩٧٤ . وهو مراجعة نظرية لإبعث نواة الكويت من أزمة التطور الحضارى العربى ،

ب - « النظرية فى الممارسة السياسية » ، بحث فى اسباب الحزب الاعلبي فى لبنان ، ١٩٧٩ ، الهدف منه بيان صدق النظرية فى التجربة أكثر من دراسة الحزب الاعلبي فى لبنان .

ج - مقدمات نظرية لاثار الفكر الاشتراكى فى حركة التحرير الوطنى ، ١٩٨٠ . وواضح أن الأولوية للنظرية على حركة التحرير الوطنى هنا مرتان : الأولى للبحوث النظرية والثانية للفكر الاشتراكى .

د - « بدخل الى نفس الفكر الطائفى » ، القضية الفلسطينية فى آيديولوجية البرجوازية اللبنانية ، ١٩٨٥ . والأولوية للنظرية ايضا هنا مرتان : الأولى ، نفس الفكر الطائفى ، والثانى ، الايديولوجية البرجوازية .

هـ - « فى عملية الفكر الخلوى » ، ١٩٨٥ . وهو دراسة للفكر وليس للواقع .

و - « ماركس فى استشراف ادوار سعيد » ١٩٨٥ ، وهو دراسة لتوضيح النظرية الماركسية فى الاستشراف لادوارد صبيح .

ز - « فى الدولة الطائفية » ، ١٩٨٦ . وهو مراجعات لادبيات البرجوازية عن الطائفية .

والماركسية النظرية هي الاطار النظرى الاوحد من خلاله تتم رؤية كل الموضوعات الاخرى : ابن خلدون ، والاستشراق ، والطائفية ، والحرب الاهلية اللبنانية ، والقضية الفلسطينية ، ويتضح ذلك حتى في عناوين مؤلفاته التى يغلب عليها تعبيرات مثل « مقدمات نظرية » ، « النظرية في الممارسة السياسية »^(٦٦) . كما يؤكد مهدى عامل في معظم مقدماته لمؤلفاته على هذا الطابع النظرى لقراءاته للنصوص^(٦٧) . حتى البحث في قضية فلسطين كمودج للواقع الحى في وجداننا المعاصر فان مدخلها هو « النظرية في الممارسة السياسية » ، ولا تظهر قضية فلسطين الا اماماء والفقرة عن فلسطين وهى « القضية الفلسطينية كحل للصراع بين الخط البرجوازى القومى والخط الوطنى الثورى » انما تستخدم فيها فلسطين كوسيلة والتحقق من الصدق النظرى كناية^(٦٨) . وحدث نفس الشئ في المؤلف المخصص للقضية الفلسطينية وهو « مدخل الى نقض الفكر الطائفى » القضية الفلسطينية في ايدىولوجية البرجوازية اللبنانية » اذ تمت التضحية بالقضية الفلسطينية من أجل الجدل النظرى . فتمحول الموضوع الحى الى جدل سياسى ، وضاع الواقع الحى في خصومات ايدىولوجية . كما تحول النضال اليومى الى خلافات النظرية^(٦٩) . ولم تذكر القضية الفلسطينية الا اماماء واحساس المؤلف نفسه بذلك بدليل قوله « عود على بدأ في القضية الفلسطينية »^(٧٠) . كما يتضح ذلك أكثر في

(٦٦) محمد مهدى هليل ثلاث مساهمات للقراءة :

١ - فصل الفكر النظرى على السياسى في سيرة انتاج الفكر الماركسى في عالمنا العربى . وهى قضية نظرية .

٢ - اسباب الحرب الاهلية في لبنان ، القلقون الاجتماعى الذى يحكم الاحداث . وهذا يعنى ايضا النظر في البنى لا الحدث المصادف .

٣ - معالجة معرفية في الفكر النظرى الى وضع جهازه المفهوى على محك الواقع الفقهى الماركسى . وهذا يعنى ايضا اختيار مفاهيم تمت سياستها سلفا بالولم من عرضها على الواقع الماركسى . النظرية في الممارسة السياسية ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص ٢

(٦٧) النظرية في الممارسة السياسية ، ص ١٠٥ - ١٢٨ .

(٦٨) وهذا عكس ما كان يملحه ابراهيم جراد ، كل البنائى في صدد العدو دون الدخول في التناقض النظرية .

(٦٩) في نقض الفكر الطائفى ، ص ١٢٠ .

(٧٠) بنكر مدخل في الصراع ، واخرون من مصر ، « مقدمة نظرية » ، ص ٢٧٢ ، ص

الكتاب النظري الاول « مقدمات نظرية » بحيث تصعب الاجابة على سؤال : هل هذه ماركسية أم تصوير للوطن العربي وللواقع الراهن ؟ هل هذا عموم أم خصوص ؟ ما هو الواقع الذي تنشأ منه هذه النظرية ؟ ما هي التجارب الثورية وراءها ؟ ما مقياس صدقها ؟ هل هي تجارب شخصية للحزب الشيوعي اللبناني خاصة وأن بداياته كانت جزءا من أدبيات الحزب ؟ بل لا توجد احالات الى نظريات من تاريخ الفلسفة أو الى واقع ثوري تاريخي الا نادرا (٧١) . بل ان الهوامش أيضا ذات طابع أيديولوجي أو تشيير الى تاريخ علم (٧٢) . بل ان للقسم الثالث عن « تمرحل التاريخ » لم يتم (٧٣) . وعيب النظرية أنه قد يتم التعامل معها بأسلوب صوري يظلم من يلعب عليه طابع الحجاج مع الخصوم ، فيتحول الامر كله الى جدل ومراءى ولا غرو أن يأتي ذلك من استاذ متخصص في الفلسفة ، أدبه المقدرة على العروض النظرية والبحث للنظري . ولماذا ترك الشيء ذاته ، والحديث عن النظرية وكأن قدر للفيلسوف أن يكون طفلا يلعب بظلال الاشياء بعيدا من الاشياء ذاتها كما يقول برجسون . والغريب أن المعروف عن الماركسية لثبوتها الى الواقع الحي وتغيير العالم . وكيف تعطى الأولوية للنظرية على الواقع ، وللنظرية نفسها عليها خلاف ، في حين أن الواقع قد لا يكون هناك خلاف عليه ؟

بل ان النظرية نفسها تدفع الى حد الاطلاق فتصبح للماركسية قدرة على تفسير كل شيء : ابن خلدون من خلال ماركس ، وادوار سميد

(٧١) هناك هوامش ثلاث ذات طابع أيديولوجي . الاول عن اللغة . والثاني عن إعادة صياغة مقرة لتغيير حكم طبعا للواقع التاريخي دون أن نرى الاثنى معا . والثالث عن غرابي ، المصكر السابق من ١٩٧ ، ص ٢٢٧ ، ص ٢٢٧ . وهناك هوامش أخرى تحيل الى ثورة أكتوبر الكبرى بين الحين والآخر وإلى التجارب القريبة في فرنسا والراستالية الأوروبية وإلى بعض المراجع مثل شاول بطليم : الهند المستقلة دون مكان معين فيه ، نفس المصم ص ٢٧٤ ، ص ٢٨٢ ، ص ١٨٥ ، ص ٢٩٢ ، ولكن تظل معظم الهوامش نظرية صرفة عن تكوين الطبقة بل ص ٢٠٠ ، ص ٢٢٢ ، ص ٣٥٦ - ٣٦٤ .

(٧٢) القسم الاول في التلخيص ، والذي في نمط الانتاج الكولونيالي . (٧٣) انظر « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الثاني : اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية ، وايضا ، ماذا يعنى اليسار الاسلامي ؟ في مجلة « اليسار الاسلامي » ، العدد الاول ، القاهرة ١٩٨٠ .

من منظور ماركس ، والنهضة العربية في رؤية ماركس ، والحرب الاهلية اللبنانية يعيرون ماركس ، والطائفية من خلال ماركس حتى تصبح الوسيلة غاية والغاية وسيلة ، والمعرفة موضوعا والموضوع معرفة . ويصعب الأمر ويزداد تعقيدا . عندما تصبح النظرية الواحدة حرفية دون أية تعديلات حدثت فيها بالفعل على مدى مائة عام . يأخذ مهدي عاملا موقف الدفاع المطلق عن الماركسية ، ويقع في القطعية المذهبية ، ويدفعها الى حد الاطلاق يغيب لديه أى نقد لها أو أى تأويل لأحد جوانبها أو أى تكيف لها طبقا لظروف العصر ولاختلاف البيئة أو طبقا لمكونات الوطن العربي والمرحلة التاريخية التي يمر بها . فهو حرفي وليس تحريفيًا . وكثيرا ما كان التحريف شرط الابداع وأحد مظاهره في حين كانت الحرفية عبودية للحرف وازهاقا للروح .

لذلك وقع مهدي عامل أيضا في ثنائية الخير والشر ، الحق والباطل ، الصواب والخطأ ، المهدي والضلال ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار . الحق مثل الصراع الطبقي ، ونمط الانتاج الكولونيالي ، والشر مثل البرجوازية ، والقومية ، والدولة الوطنية ، والتمددية ، واشكاليات المتخلف والتقدم ، والحداثة والنهضة ، والقرائ والتجديد . الخ . فالتناس صنفان : مؤمن وكافر ، ماركسي وبرجوازي . لذلك يخطر مهدي عامل بالوقوع في نوع من الطائفية الفكرية والحرب الاهلية النظرية بتفكير كل النظريات وتخوين كل المداخل النظرية الا واحدا . وبالتالي يعيش فيه حديث الفرقة الناجية الذي يجعل فرق الأمة هالكة في النار الا واحدة .

لذلك يبدو مهدي عامل ماركسيا سلفيا لافرق بينه وبين الاسلام السلفي . لا فرق بين من قال : قال ماركس ، ومن قال : قال ابن تيمية . كلاهما أحادى الطرف ، الحق في جانبه والباطل عند الآخرين . يرفض الحوار والتعدد ، ويعطي الأولوية للنص على الواقع . يرد مهدي عاملا على السلفية بسلفية مضادة ، وعلى أحادية الطرف بأحادية مضادة ، وتغيب التعددية ، درس أصول الفقه القديم ، الحق النظرى متعدد ، والممارسة العملية ومن ثم يكون مهدي عامل معاصرا لنا .

قد يغرى مهدى عامل الواقع العربى المعاصر فى فقره النظرى ولكنه يمدّه بشعارات وكليشيهات ومفاتيح سحرية تفسر مغاليق الكون مثل التناقض ، والصراع الطبقي ، ونمط الانتاج الكولونيالى كما تمد الحركة السلفية واقعنا أيضا بشعارات أخرى مثل الايمان ، والشريعة ، والحاكمة . كلاهما لا يرى الا حلا واحدا : الماركسية هى البديل ، والاسلام هو الحل . كلاهما كلام فى أى موضوع وينطبق على كل شئ ولا شئ . المجتمع البرجوازي هو الجاهلية ومجتمع الكفر هو نمط الانتاج الكولونيالى .

لطالما فند مهدى عامل منطق التماثل مدافعا عن منطق التناقض . ولكن يبدو انه وقع أيضا فى منطق التماثل ، تماثل الفكر مع نفسه ، تماثل المذهب مع نفسه . ولطالما نقد مهدى عامل الهيكلية ، والجوهر الروحى ، والذات . ولكن يبدو ايضا أنه وقع فيما كان يفنده . فالماركسية لديه هى هذا الجوهر الروحى الثابت ، هذا الذات المستقل ، هذا الاله المتعالى الذى ليس كمثله شئ .

تعقيب وخطط وبيان

١ — العقل العربي والتوجه المستقبلي :

أولا — بعض الملاحظات العامة : بحث هام يضع مشكلة الأمة العربية بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها ولو أنه يقع في خطاين أساسيين : الأول اعطاء تراثنا القديم أقل مما يستحق واعطاء التراث الغربي أكثر مما يستحق ، وبالتالي يكون البحث مبنيا على نوع من الاقلال من شأن الذات والتعليم من شأن الغير ، مع أن الابداع الذاتي يقوم على الوضع المغاير أعنى الاعتزاز بالذات وتحجيم الغير للتحرز من سلطانه وقبضته . والثاني انتقاء الشواهد من التراث القديم التي تؤيد الافتراض الاساسى الذى يقوم عليه البحث ألا وهو توجه العقل العربى نحو الماضى دون المستقبل تعويضا عن أزمت الحاضر ، وترك الشواهد الأخرى المضادة والتي تدحض هذا الافتراض مما جعل البحث أقرب الى الفكرة المسبقة منه الى البحث العلمى ، وأسلوب الدعاية والاثارة الصحفية منه الى التحليل الموضوعى للتراث ورواسبه فى وجداننا المعاصر .

وقد أدى الوقوع فى هذين الخطأين الى نقلهما على التراث العربى ، والاعجاب الشديد به ، ونراء كل الشواهد المضادة والتي تكشف عن نقد العلوم المستقبلية فى الغرب ، وتحليل « هم » المستقبل فى الوجدان الاوروبى المعاصر ، وترك تطور الوعى الاوروبى الذى أنتهى به فى نهاية الأمر الى التوجه نحو المستقبل وكان اكتشاف المستقبل قد تم فى غمضة عين ، وبالتالي آء ل المنظور التاريخى فى دراسة التوجه المستقبلى والذى أدنى الى تأسيس علوم المستقبل . لذلك لم يستطع الباحث عقد مقارنات بين التراثين ، العربى والغربى . وأخذ الثانى نموذجا للاول ، مع أن التمايز الحضارى هو أساس الابداع الذاتى للشعوب .

وقد استعمل الباحث تعبير العقل الغربى دون تحديد معناه •
وقد يعنى به التراث الاسلامى وهو التعبير الأدق حتى لا يقع
الباحث فى تحديد خصائص عامة وثابتة للشعوب كما تفعل النظريات
العنصرية، التى تتحدث عن العقل العربى ، والعقل الأفريقى ، والعقل
الاسيوى فى مقابل العقل الأوروبى ، النموذج الأوحى للعقل البشرى.
ومقياس تطوره •

وقد قام البحث كله على البحث عن تحليل للظاهرة بعد تشخيصها
دون محاولة لعلاج أو اقتراح لحل المشكلة ، وكأن النقد هدف فى ذاته ،
وابدء المواقف غاية فى ذاته فى حين أن العالم الرصين هو الذى
يدرس الظاهرة وأصفاً لنشأتها ويتنبأ بمسارها • فهو بحث عن التوجه
المستقبلى دون رؤية مستقبلية •

ثانياً : تشخيص المشكلة : ويربط الباحث بين التفكير المستقبلى
والنظرة العلمية ارتباطاً ضرورياً وكأن المستقبل مرتبط بالعلم بالضرورة ،
وهو افتراض مسبق لا يصدق إلا فى التراث الغربى وفى الوعى
الأوروبى ولا يصدق خارجه • بل أن النظرة المستقبلية ذاتها وليدة
تراث طويل ابتداء من نقد الموروث القديم فى عصر النهضة فى القرن
السادس عشر ، وفك أسرار الماضى ، واكتشاف الطبيعة مصدراً للعلم ،
والإنسان مكتشفاً له ، ثم اكتشاف القانون الطبيعى فى القرن
السابع عشر وحتميته وإطراده الذى ينظم سير الحوادث فى الماضى
والحاضر والمستقبل مما يسمح بالقدرة على التنبؤ ، ثم اكتشاف مفهوم
التقدم فى فلسفات التاريخ فى الغرب فى القرن الثامن عشر والذى
تفجر فى الثورة الفرنسية • بل أن كوندروسيه جعل «مستقبل الإنسانية»
المرحلة العاشرة من مراحل تطور التاريخ لما كانت المراحل الثمان
للماضى والمرحلة التاسعة للحاضر • لقد نشأت النظرة المستقبلية
من ثنائى الفكر الدينى خاصة من عقائد العناية الإلهية والنبوة والمعاد •
فقد استطاع هرذر تحويل العناية الإلهية من صفة الهية الى قانون
لتطور التاريخ • واستطاع لسنج تحويل النبوة من وحي فردى من الله

الى النبى الى تطور فى التاريخ ذى مراحل متعددة طبقا لجوهر رسالات الانبياء ومقاصدها . كما خرجت الرؤية المستقبلية والتضليل للمستقبل من عقائد « الأخريات » أو « المباد » ومعرفة ملأ سيجد للانسان فى المستقبل بعد الموت وفى الحياة الأخرى . كما ارتبطت النظرة المستقبلية بنظرية الغائية فى بدايات العصور الحديثة ، غائية الطبيعة ، وغائية التاريخ ، وغائية الانسان قبل صياغة العلم الطبيعى وانتصاراته وتطبيقاته فى التكنولوجيا الحديثة (١) .

ويحاول الباحث الابعاء بالنهج الاجتماعى وكأنه هو منهج الدراسة لتعليل غياب النظرة المستقبلية فى وجداننا المعاصر . ويتحدث عن أهم مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعات العربية المعاصرة حديثا علما لا هو بالتحليل الاقتصادى أو الميكانى أو الاجتماعى ؟ ولا شأن لهذا كله بالافتراض المسبق الأول عن الارتباط بين النظرة المستقبلية والتفكير العلمى . وكثيرا ما يحتاج الباحثون الى تغطية الافتراضات المسبقة بوصف الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى وكأن هذا الافتراض قد أتى ياسبقوا الأوضاع الاجتماعية وليس موجود بحكم مسبق . نلتج عن المزج بالعلم كما يزعم الغرب به وعلى اعتبار أن وجداننا المعاصر « غير علمى » وكأن النظرة العلمية لها نمط واحد مستقى من العلم الطبيعى ، فى حين أن الفكر الأصولى عند علماء أصول الفقه فكر علمى بمعنى ومفهوم الاحكام السلوكية لأفعال الأفراد وسلوك المجتمعات .

ثالثا : تحليل المشكلة : ويذكر الباحث ثلاث مجموعات من الأسباب : الدينية ، والحضارية ، والاجتماعية والسياسية . تكون أكثر من ثلاثة أرباع البحث دون أن يعطى وسيلة القضاء على هذه الأسباب أو التغلب عليها أو تجاوزها .

(١) انظر بحثنا : علم المستقبلات (عالم الند بين الامتى واليوم) ، دراسات فلسفية ،

الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

فبالأسباب الدينية هي التواكلية والاخرويات أى أمور المعاد ،
 وختم الأنبياء ، والحرص على القيم الدينية ضد مكشفات العصر
 والبهزات العلم . والحقيقة أن التواكلية قيمة موروثه من التصوف
 الاميلامى الذى ازدوج مع الاشعرية فى فكرة المشيئة أو القدرة
 الالهية المطلقة والتي انتزعت من الناس زمام المبادرة وحرية الفعل .
 ولكنها لم تكن القيمة الموروثة الوحيدة . فقد كانت هناك قيم أخرى
 مضادة لها سواء فى الوحي ذاته أو فى التراث . فقد هاجم الوحي
 كل أنواع العرافة والكهانة والسحر وضرب الاقتراح والالزام ، ودعا
 الى التثبیر والنظر وأخذ زمام المبادرة والمسئولية الفردية . كما توضح
 سورة يوسف كيف استطاع يوسف التنبؤ بمستقبل مصر واعوام المجاعة
 وتحديد الوسائل للقضاء عليها مثلا فخرين الغلال . أما الاخرويات أى
 أمور المعاد والاعداد للمستقبل فهي من ضمن العقائد الاشعرية تقابلها
 معتزلة المعتزلة من الغائية والاستحقاق وقانون الصالح والاصلاح
 والتحويل مما يكفى على أن مستقبل الانسان يمكن حسابه والتنبؤ به
 ومعرفته . بل لقد هاجم القرآن كلا صفوف التقليد والتخلف والعمود
 وربط الانسان بالماضي وبتراث الآباء والاجداد ، ودعا الى السبق
 والتنافس فى الخير . بل لقد استطاع المعتزلة صياغة نظرية « التوليد »
 التى تجعل الانسان مسئولاً ليس فقط عن أفعاله الحاضرة بل أيضاً عن
 نتائج أفعاله فى المستقبل طالما أن أفعاله قد تولدت عنها أفعال أخرى .
 وإذا كان الاسلام آخر الرسالات ومحمد آخر الانبياء فإن ذلك لايعنى
 إيقاف الزمن ونهاية التاريخ بل يعنى نهاية مرحلة الوحي وبداية
 مرحلة العقل ، نهاية تدخل الله فى التاريخ وبداية مسئولية الانسان
 عن أفعاله بأرادته الحرة . فإذا كان الوحي قد انتهى فإن الاجتهاد
 قد بدأ ، والاجتهاد كما يقول اقبال « مبدأ الحركة فى الاسلام » أى
 القدرة على الانتقال من الماضى الى الحاضر وصياغة قانون يمكنه
 التنبؤ بجميع الحوادث المستقبلية طالما أن نمطا موجود سلفا بأصله
 وحكمته وعلته . وقد ظهرت فكرة اكتمال التاريخ فى الوعى الأوروبى
 ولم يمنع ذلك من تأسيس العلوم المستقبلية . فما من فيلسوف فى

التاريخ الا ويعلن نهاية التاريخ وتوقف الزمان ونهاية المراحل في عصره كما فعل لسنج وكانط وهردر وهيجل وفيكو وفولتير ورسنو وماركس وكونت واشبنجلر وتوينبي .. الخ . أما التعارض الوهمي بين القيم الدينية والقيم العصرية فهو تعارض ناشئ عن تعلق المجتمعات المعاصرة ، تعارض عارض نشأ مثله في المغرب ولم يمتعه من الرؤية المستقبلية . وبالتالي فلا توجد اسباب دينية حقيقية بل توجد بعض الاتجاهات في التراث القديم تقابلها اتجاهات أخرى معارضة . ولكن الباحث انتقى الشواهد السلبية لتأييد افتراضه المسبق واستلطف من خساياه الشواهد المعارضة ، وهو ما يجافي روح البحث العلمي

أما الاسباب الحضارية فهي في حقيقة الامر أسباب دينية بل وأكثر دهنية من المجموعة الاولى لأنها مجرد بيان خطورة بعض الأحاديث النبوية مثل حديث « خير القرون قرنى ... » وحديث المجددين المشهور أو بعض العقائد الشيعية مثل المهدي المنتظر أو الأصل الرابع من التشريع وهو الاجتهاد أو وصف تاريخنا الماضي بالعصر الذهبي . صحيح أن الحضارة قد نشأت حول الدين وإبقاء منه ومع ذلك فإن الحضارة هي العلوم التي نشأت فيها وليسف الدين . فأما حديث « خير القرون قرنى » فإنه وإن كان يدل على ضياع النقاء والصفاء والطهارة عبر التاريخ الا أن القرآن ملئ بالآيات التي تنهض على الأمل والتفاؤل ، وتنقض اليأس والقنوط . هذا بالإضافة إلى أن بعض الحركات التحديثية في المجتمعات المتخلفة عادة ما تنقسم بالعودة إلى النقاء والطهارة والعودة إلى الأصول . وقد كانت حركة « العودة إلى الأصول » *Retour aux sources* أحد مظاهر التشييد في الفكر الديني العربي أبان نشأة البروتستانتية وفي حركات التحرر في البلاد النامية . إذ أنها لا تعنى السلفية فقط أي العودة إلى الماضي على حساب الحاضر وضد التوجه نحو المستقبل بل تعنى تأصيل الحاضر والمستقبل في الجذور التاريخية ، لذلك كانت الحركة السلفية عند ابن تيمية حركة تجديد ونقد وتأصيل . أما حديث المجددين فإنه يعنى أن

المستقبل هو مقياس الماضي ، وأن التجدد هو روح الحياة وجوهر الحضارة . ولكن هذا التوجه ليس مجتث الجذور ، ولا منقطع الصلة بل إنه تغير في نطاق الاتصال ، وهذا هو ما يسمى بالاحياء أو النهضة التي تقسم بها المجتمعات التراثية مثل مجتمعاتنا وهي المرحلة التي مرت بها المجتمعات الاوربية في القرنين الرابع عشر والسادس عشر . والاصلاح الدينى في الخامس عشر كان حلقة الاتصال بين حركتى الاحياء والنهضة . أما اتخاذا ما ضينا الحضارى كمصر ذهبى فذلك وارد في كلا حضارة ، في الحضارة اليهودية ابان حكم المسلمين في الاندلس ، وفي الحضارة المسيحية في القرن الثالث عشر ، عصر يحتاجه البشر للتربية علي وللحصول منه على أنماط مثالية للسلوك واعطاء عمق تاريخي لوجدان العصر . أما الاجتهاد فانه لا يعنى الثبات على احكام ماضية بل يعنى الجراة على الواقعة الحاضرة . ولا يوجد حكم الاولة معيار ، ولا فعل الاولة أساس والاتحول السلوك الى برجماتية نفعية خالصة ، وتفقد العلوم السلوكية طابعها المعيارى . أما فكرة الامام أو المهدي المنتظر فانه عقيدة « مخلصية » تنشأ في المجتمعات المضهدة كدافع للتحرر والصلام . والانتظار ليس الى الأبد ، الى مالا نهاية ، بل ينتمى لظهور الامام وبانتهاء العيبة كما حدث في الثورة الاسلامية في ايران . بل ان الانتظار أحيانا يكون ترقيا ورؤية مستقبلية ، والتحرر من الحاضر بفعل المستقبل ، فالمستقبل ليس مجرد حساب كمى للامكانيات بل هو تحرر فعلي من الاوضاع الحاضرة يجمع بين النظر والعمل . وقد ثبت صدق هذه العقيدة بالفعل في كل الحركات المشيانية Messianic في أفريقيا خاصة وفي المجتمعات الدينية عامة .

أما الأسباب الاجتماعية والسياسية فانها لاصلة لها بالنظم الاجتماعية والسياسية بل وصف للبيئة الطبيعية للمجتمعات العربية ووقوع في نوع من الحتمية الجغرافية والتاريخية . فتدهور الحضارة العربية لم يجعل تفكير الناس تشاؤميا قديريا لأن التدهور حدث تاريخي له أسبابه كما أن النهضة العربية لها أسبابها . ولا يمكن أخذ مرحلة

تاريخية واحدة على أنها المكون الرئيسي لوجدان الأمة • بل ان التدهور لا يوجد الاظاهريا • فابان الحكم المملوكى والعثمانى حدثت أكبر حركة تدوين للفكر الاسلامى ، فيما يسمى بعصر الشروح والمفصّلات والموسوعات • فاذا ما توقفت الحضارة عن النمو والتطور فان نشاطها يتحول الى التدوين والحفاظ على تراث الماضى • وقد حدث ذلك أثناء الأسر البابلى لبنى اسرائيل فى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد • أما البيئة الزراعية والصحراوية فهى ليست مسئولة عن غياب أية نظرة مستقبلية نظرا لايقاع الحياة البطيء الغالب على مجتمعاتها • بل ان هذه البيئة ذاتها كانت الارض الخصبة لنشأة الحضارات القديمة ، حضارة ما بين النهرين فى العراق وحضارة مصر القديمة • وكلها يغلب عليها النظرة المستقبلية فى أمور المعاد ، وخلود النفس ، والاعداد للحياة بعد الموت • بل ان انتظار الفيضان والتخطيط للزراعة جعلت المجتمعات القديمة تعيش دورات الزمان كتعبير جوهري عن حضور الأبدية فى التاريخ • أما الواقع العربى المعاصر وتركيزه على الحاضر بأيدىولوجية موجهة نحو الماضى مع غياب النظرة المستقبلية فان ذلك لا يرجع الى بناء وجدانى ثابت أو سمة مميزة بل الى شدة النكبات والأزمات المعاصرة مثل الاحتلال والتخلف ، فالمجتمع الجائع يفكر فى الحاضر قبل أن يفكر فى المستقبل ، ويؤكد كثير من الأمثال العامة هذا المعنى •

أن اشتقاق كلمة التقدم من « القدم » غير صحيح لأن كليهما مشتق من فعل « قدم » أى أتى ، فالماضى أت ، والقديم أت مما يوحى بمعنى الاستمرار والتواصل • وكذلك الحاضر أت أى أنه يتجه نحو المستقبل • ومن ثم لا يوجد ما يمنع من التوجه نحو المستقبل لاف تراثنا الماضى ولا فى واقعنا المعاصر • وبالتالي يكون الباحث قد حاول أحداث مجرد « فرقة اعلامية » أكثر من تقديم بحث علمى جاد ، ويكون قد أنتقى من الماضى والحاضر ، من التراث والواقع ، ما قد يؤيد هذا الافتراض المسبق القائم على اعطاء الغرب أكثر مما يستحق واعطائنا

أجل مما نستحق • وقد يكون كل اعجاب بالغير قائما أساسا على الاقلال
من شأن الذات •

إن إعادة بناء الذات الحضارية في وجدان أمة له أصوله وقواعده
ومتابعه وعملية استمرار وتواصل من الداخل ، وليس مجرد القاء
أحكام من الخارج تتم عن موقف حضارى مغرب • لا يعنى التوجه
نحو المستقبل أى تسرع أو استباق للزمن بل تأصيل الحاضر واكتشاف
جذوره فى الماضى ثم أحداث التحول الجذرى وإعادة الاختيار بين
البدائل • وهذا عمل فلاسفة الحضارة وليس كتاب الصحافة •

ب - الثقافة في مصر (ورقة عمل) :

أولا - وصف الحالة الراهنة للثقافة في مصر :

١ - الثقافة الوطنية^(١) : دراسة للثقافة الوطنية للشعب ومعرفة مكوناتها الرئيسية ، ومحاورها واتجاهاتها ، فهي الوعي الثقافي والحضارى للايديولوجية السياسية . ويتضمن عدة نقاط :

- (أ) دور الأمثال العامة والسير الشعبية .
- (ب) دور التراث الدينى .
- (ج) دور الأغاني والنكات الشعبية .
- (د) دور أجهزة الاعلام .

كما يهدف البحث أيضا الى تأسيس العلوم الاجتماعية والوطنية ومناهج التعليم والتربية . وفيه أيضا يتم تحليل أهم مقولات الثقافة الوطنية ، والنظرة الى الله والطبيعة والانسان والعالم المقدس والآخر والأخلاق والمجتمع الحياة والموت . الخ .

٢ - الاتجاهات الراهنة في الثقافة المعاصرة : ويشتمل البحث رصد لأهم التيارات الثقافية الراهنة ومعرفة اتجاهاتها السياسية التي تمثلها والطبقات الاجتماعية التي تميز عنها ، ومصادرها ، وأهدافها ، وانتاجها ، ومدى انتشارها ، وفعاليتها .

- (أ) الاتجاه الاسلامى المحافظ والتقدمي .
- (ب) الاتجاه العلمانى الغربى .
- (ج) الاتجاه الوطنى المصرى .
- (د) الثقافة والطبقات الاجتماعية .
- (هـ) الثقافة والأهداف السياسية .
- (و) الثقافة والجماهير .

هذه ورقة عمل قدمت الى مركز الدراسات والبحوث الذي كان قد أنشئ في حزب «التجمع» في اواخر السبعينات كورث لكاتب اسفذة للجمعيات . وتكونت في المركز مجموعتان : مجموعة اقتصادية ومجموعة فكرية . وقد قدمت الورقة في ذلك الوقت باسم المجموعة الفكرية . (١) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الاول ، الدين والثقافة الوطنية .

٢ - موقفنا من التراث الغربي^(١) : ان شرط التقدم لأى شعب
والإبداع هو الموقف من الآخر موقف المتميز خاصة لدى الشعوب التي
عانت من التغريب والاستعمار الثقافى .

يهدف البحث اذن الى أخذ موقف من التراث الغربى وتحجيمه ،
ورده داخل حدوده ، وبيان محليته لافساح المجال للإبداع المحلى
للشعوب غير الأوروبية مما يسمح بنهضتها الحضارية بعد التوجه الى
فواتها فى مواجهة الآخرين . ويشمل البحث عدة نقاط :

- (أ) بدايات التغريب فى مصر .
- (ب) التغريب والحركة السياسية .
- (ج) الاستعمار الثقافى .
- (د) الانتقائية والجزئية والتحديث .
- (هـ) العالمية والخصوصية فى الثقافات المختلفة^(٢) .

٤ - الدين والتغير الاجتماعى^(٣) : معالجة قضية الدين والتقدم
الاجتماعى طبقا لوظيفتى الدين فى المجتمع كدافع على التقدم أو تغيير
الوضع القائم أو كدافع على التأخر أو تثبيت الوضع القائم . ويشمل
عدة نقاط منها :

- (أ) الدين والثورة فى التاريخ الاسلامى (القرامطة - الزنج ..) .
- (ب) الدين والحركات الاسلامية الثورية المعاصرة (السنوسية ،
المهدية ..) .
- (ج) ثورات المسلمين المعاصرة : (إيران ، أفغانستان ، الجزائر) .
- (د) الدين والثورة فى الديانات الأخرى : اليهودية ، المسيحية ،
البوذية ، الديانات الأفريقية .

(١) هذه هى الجبهة الثابتة من مشروع « التراث والتجديد » انظر « موقفنا الحضارى »

فى « دراسات اسلامية » ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ، وايضا ، « مقدمة فى علم
الاستغراب » مجبولى ، القاهرة ١٩٨٩ (تحت الطبع) .

(٢) هذه النقطة الأخيرة من إضافة أحد الاعضاء .

(٣) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر « التراث والتغير الاجتماعى » فى « دراسات فلسفية »
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

(هـ) الدين والتغير الاجتماعى فى مصر المعاصرة (ثورة يوليو) .

— الدين والاشتراكية والدعاية الاعلامية .

— الدين والحفاظة .

(ز) التنوير الدينى والتنظيم السياسى (تجربة التجمع)^(١) .

٥ — الأوضاع الثقافية الراهنة : بحث يهدف الى تحليل الثقافة

من خلال أجهزة الاعلام ، والمؤسسات الثقافية والأمية الثقافية ، والتوجيه الثقافى .

(أ) وضع أجهزة الاعلام (الاعلام والثقافة — التوجيه الثقافى) .

(ب) المؤسسات الثقافية .

(هـ) التعليم والثقافة (المدارس والجامعات) .

ثانيا — الجذور التاريخية والمتطلبات الفكرية للتنمية الشاملة :

تشتمل هذه الدراسات على الأسس الفكرية وجذورها التاريخية للتنمية الشاملة السياسية والاقتصادية ومنها :

١ — الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية^(٢) : بحث فى

جذور الأزمة والسبب فى أحادية الطرف فى الفكر والتنظيمات السياسية والحياة اليومية وغياب الرأى الآخر ، وعبادة الفرد ، وتشخيص المؤسسات .

٢ — مأساة الاحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة^(٣) : بحث يهدف

الى بيان صعوبة معالجة قضية التقدم فى البلاد المتخلفة بواسطة الاحزاب التقدمية . فكثيرا ما تتم معالجتها بعقليات مختلفة ، فيطعنى التخلف على فكر وممارسة الاحزاب بدلا من أن يطنى تقدم الاحزاب على الأوضاع المختلفة . ماذا يعنى إذن التخلف للحضارى والوجدانى والعملى فى الفكر والشعور والسلوك ؟

(١) وقد كتب ذلك بالفضل . انظر الجزء الثامن ، اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية .

(٢) وقد كتب ذلك بالفضل . انظر الجزء الثامن ، الدين والتحرر الثقافى .

(٣) وقد كتب ذلك بالفضل . انظر الجزء الثامن ، اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية .

٣ - الولاء الوطني والانتماء للأمة (القومية والاسلام)^(١) :

بحث يقوم على دراسة الشعور الوطني في فترات معينة من تاريخ الشعب المعبرى لمعرفة متى يظهر الانتماء ومتى يختفى وما هي التحولات والمظاهر المختلفة في الحياة الاجتماعية وسلوك المواطنين عندما يختفى الانتماء الوطني . ويشمل البحث النقاط الآتية :

- (أ) تاريخ الحركة الوطنية المعبرية .
- (ب) القومية والاسلام .
- (ج) الوحدة العربية .
- (د) الوحدة الاسلامية .
- (هـ) الوحدة الأفريقية .
- (ك) الحركة الآسيوية الأفريقية .
- (و) مصر مركز الدوائر الثلاث .
- (ز) مصر وحركة العالم الثالث (مجمع الشعوب التي لا تنتمى تاريخيا للحضارة الغربية)^(٢) .

٤ - في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ يهدف هذا البحث الى تحليل مراحل التاريخ . فكثيرا ما نتصور أنفسنا في القرن العشرين أو في مرحلة الثورة أو في عصر العلم والتكنولوجيا . معرفة المرحلة التاريخية التي يمر بها شعب ما هو شروط الفهم الدقيق للمظاهر الاجتماعية والتخطيط العلمي لأساليب الممارسة والسلوك . خطورة الرجوع الى الماضي أو استباق المستقبل وتجاهل الحاضر^(٣) .

٥ - الجذور الحضارية لمواقف التنمية : يهدف هذا البحث الى معرفة الجذور الحضارية لمشاكل التخلف الاقتصادي ومنها :

(١) وقد كتب الموضوع . انظر الجزء الثالث « الدين والفضال الوطني » .
(٢) النقطه الأخيرة إضافة من أحد الاعضاء .
(٣) وقد كتب الموضوع بالفعل . انظر « لماذا غلب مبحث التاريخ في تراثنا القديم ؟ »
دراسات اسلامية ، الأنجلو المعبرية القاهرة ١٩٨١ .

- (أ) الطبقات في التصورات والتفاوت الطبقي •
- (ب) الاعتماد على الخارج والاعتماد على الذات ((الاستقلال والتبعية)) •
- (ج) الأرض والاستثمار ((الزراعة)) •
- (د) الصناعة والعمل •
- (هـ) التجارة والوساطة •

ثالثا : مستقبل الثقافة في مصر •

تهدف هذه البحوث لمعرفة مستقبل الثقافة في مصر ، والتعرف على مسارها والاضطراب المحيطة بها من أجل السيطرة عليها والاستعداد لها ومنها •

١ — مخاطر السلام ^(١) • يهدف البحث الى بيان آثار المصالح مع إسرائيل على المستقبل الحضارى للمنطقة مثل :

- (أ) نزع روح الجهاد والقتال ومواجهة العدو •
- (ب) الاستعمار الجديد من داخل المنطقة •
- (ج) الصهيونية كنموذج للتحديث وصهينة العقل العربى •
- (د) استبدال الصهيونية بالقومية العربية •

٢ — أشكال الاستعمار الجديد • بحث يتناول اشكال الاستعمار

الجديد مثل :

- (أ) الاستعمار الثقافى
- (ب) التعاون الفنى •
- (ج) الغزو الحضارى •
- (د) التثريب •
- (هـ) هجرة العقول (الى الخارج) •
- (و) اجهاض العقول ((فى الداخل)) ^(٢) •

(١) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الثالث ، الدين والنفس الوطنى •

(٢) وقد كتب ذلك بالفعل ، الجزء الاول ، الدين والثقافة الوطنية •

ج - هل يمكن قفز المراحل التاريخية ؟

وهو سؤال له أهميته في العصر الحاضر خاصة في البلاد النامية ، ويضع مشكلة نعانى منها كل يوم في كتاباتنا ونضطرب بسببها في حياتنا الثقافية والسياسية لغياب توضيح نظري لها . ونعني بهذا السؤال : هل لابد لمجتمع نام معين أن يمر بنفس المراحل التاريخية التي مرت بها الحضارة الأوروبية وهي النموذج المعطى في العصر الحالي أم أنه يمكنه قفز المراحل ؟ هل لابد أن يمر بعصر الاحياء (الرابع عشر) ثم الإصلاح الديني (الخامس عشر) ثم النهضة (السادس عشر) ثم العقلانية (السابع عشر) ثم التنوير (الثامن عشر) ثم الوضعية العلمية (التاسع عشر) ثم عصر التكنولوجيا والأزمة (العشرون) أم أنه يمكن القفز فوق المراحل من الموروث القديم الى العلم مباشرة أو الى التكنولوجيا دون مرور بعصور الاحياء والإصلاح الديني والنهضة والعقلانية والتنوير ؟ وبتعبير آخر هل لابد لكل مجتمع نام أن يمر بنفس المراحل التي حددتها قوانين الجدول التاريخي دون أن يمر ببعض المراحل المتوسطة ؟ فإذا كانت المجتمعات تمر بخمس مراحل طبقا للماركسية التقليدية أو لأفكار ماركس الشاب : لقط الثمار والصيد ، الزراعة ، الإقطاع ، الرأسمالية ، الاشتراكية العلمية ، فهل يمكن لمجتمع نام أن ينتقل من الإقطاع الى الاشتراكية مباشرة دون المرور بمرحلة الرأسمالية ؟ وبصرف النظر عن مراحل تطور الوعي الأوروبي أو المراحل الخمس في الماركسية يظل أيضا السؤال قائما : هل يمكن لأي مجتمع نام أن ينتقل من مرحلة القديم الى مرحلة الجديد دون نقد للقديم وتطويع له من داخله حتى لا تنشأ مخاطر التجاور بين القديم والجديد وبالتالي الوقوع في ازدهاجية الشخصية أو مخاطر الردة الى القديم في

حالة فشل الجديد ؟ اليس نقد الموروث القديم في المجتمعات التراثية مرحلة متوسطة بين التراث والثورة ، تحررا من أثر التراث وتمهيدا لاشتعال الثورة ؟ هل يمكن اجراء أى اصلاح أو تغير اجتماعى دون المرور في المجتمعات التقليدية بنقد الدين ثم نقد المثالية ثم نقد المجتمع ؟ ويمكن طرح القضية والاجابة على هذا السؤال في محاور ثلاث :

١- فلسفة التاريخ في تراثنا القديم : يمكن أن يقال ان فلسفة التاريخ في تراثنا القديم كانت تقوم على فكرة الدورة الأبدية أو المود الأبدى ، وهي الدائرة المخلقة التي عرفتها الحضارات الماثلة عند اليونان أو الشرق القديم أو في العصور الوسطى . وهي كما لاحظت اشينجبار تمثل حضارة الكهنة التي تنشأ من بؤرة وتتطور في دوائر مغلقة تضيق وتتسع دون أن تعرف مسار التطور في صورة سهم وبالتالي لم ينشأ مفهوم التقدم المستمر المطرد الذي يمثل تراكم خبرات الاجيال والصعود دائما الى أعلى نحو الأمام . ويمثل ابن خلدون هذا النمط الفكرى في تفضيلة البداوة على الحضارة . وقد حاول بعض المؤرخين تتبع مفهوم التقدم أو التطور ولكنهم جعلوا نقطة البداية في القصص القرآنى (خلق العالم ، آدم ونحوه ، نوح . الخ .) دون دراسة التقدم في مجتمع معين أو في لحظة حضارية معينة (البداية والنهاية) . وبدأ التاريخ . الخ .) . ولما كانت فلسفة التاريخ مرتبطة دائما بالفكر السياسى نجد أيضا أن أنماط الفكر السياسى في تراثنا القديم لا تتعدى التفكير في مشكلة الامامة (المتكلمين) والتفكير على الشئخص لاعلى النظام أو مشكلة النبوة (الفلاسفة) وحاجة المجتمع الى النبى أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (المعتزلة) الذى يضع أصولا الثورة السياسية أو السياسة الشرعية (الفقهاء) والذى ينظم صفوف الحاكم وواجباته ونظام الحكم في الدولة (الشورى) ودون الخروج بأيديولوجية عامة أو الانتهاء الى المدينة الفاضلة التى يتم فيها الخلط بين السياسة والأخلاق ، بين الحاكم والله ، بين الملائكة والوزراء .

ويمكن إضافة نمط تاريخ الاديان الذي يدرس مفهوم التقدم في الوحي وتطوره في مراحل الكبيرة الثلاثة ، اليهودية ، والمسيحية ، والاسلام^(١) .

٢. — فلسفة التاريخ في النموذج الأوربي . لقد حاول كثير من الفلاسفة من قبل دراسة الوعي الأوربي أو الحضارة الأوربية كموضوع واحد بعد أن ظهرت نقطة البداية ونقطة النهاية بوضوح ، وأصبح من الممكن تتبع خط التطور بين هاتين النقطتين بين القرنين السابع عشر والعشرين ، بين الأنا أفكار والأنا موجود . ويمكن أيضا تتبع مصادر الوعي الأوربي في المصدرين اليهودي المسيحي ، وفي اليوناني الروماني وفي المصدرين الشرقي والاسلامي وفي المواقع الأوربي نفسه . ويمكن تتبع مراحل نشأة الوعي الأوربي الحديث منذ عصر الاحياء (الرابع عشر) وعصر الإصلاح الديني (الخامس عشر) وعصر النهضة (السادس عشر) حتى نقطة البداية في الكوجيتو (السابع عشر) . ويمكن أيضا تتبع مراحل الوعي الأوربي الحديث في تطوره من نقطة البداية الى التنوير (الثامن عشر) والعلم (التاسع عشر) ثم التكنولوجيا والأزمة (العشرون) . ويصبح السؤال هو : اذا كانت النهاية قد بدأت فأى وعى بشرى سيكون له مركز الريادة في العالم بعد الوعي الأوربي ؟ هل يمكن للوعي الأوربي أن ينهض من جديد أم تبدأ دورة الشرق من ريج الشرق من الصين أو الهند أو ايران أو مصر كما كان الحال في فجر التاريخ القديم وبداية يقظة الوعي الانساني ؟

٣. — المراحل التاريخية في التفكير الماركسي وفي أيديولوجيات المعلم الثالث لما كانت الماركسية التقليدية هي التي فصلت مراحل البشرية الخمس المشهورة في اطار القرن التاسع عشر الأوربي حيث كثرت فلسفات التاريخ منذ القرن الثامن عشر التي تحاول أيضا صياغة المراحل سواء في اثنتين (روسو ، وفولتير ، ومونتسكيو) أو في ثلاثة (فيكو ، وترجو ، وهيكل ، وكومت) أو في أربعة (هردر) أو في خمس (فشتة) أو في

(١) انظر دراستنا : « علم المستقبلات (عالم الغد بين اليمس واليوم) » ، في « دراسات فلسفية » ، ص ٥١ — ٥٩٦ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

عشر (كوندرسيه) • ثم أتت الماركسية الجديدة في القرن العشرين لتضع سؤال القفز فوق المراحل المتوسطة إذا ما تم تغيير البنية الاجتماعية وتغير أنماط الانتاج وملكية وسائل الانتاج • كان من الضروري التعامل بوجه خاص مع الماركسية نظرا لأثرها على مسار الشعوب وفاعليتها في العالم الثالث • ولما كان العالم الثالث يعني أيضا اللصاق بآخر مراحل التطور فإنه أيضا وضع نفس السؤال : هل يمكن الانتقال من التقليد الى الحداثة دون المرور بالمراحل المتوسطة ؟ (٢)

(٢) هذه هي المحاور الثلاثة التي كانت مقترحة لهذا العدد الأول من سلسلة الكتيبات الصغيرة للثقافة النسبائية العامة • وقد اقترحت انا لخبطة المحور الأول : د. مؤاد زكريا للمحور الثاني : د. عبد المنعم تليمة للمحور الثالث •

د - اغتراب المثقفين في البلاد النامية :

اغتراب المثقفين ظاهرة شائعة يلمسها كل الناس ، تحدث فيها المثقفون أنفسهم ، وعقدوا الندوات وأصدروا الكتب تحليلا للموضوع . وقد شاعت الظاهرة بصرف النظر عن الاسباب والتلئج وكان العصر لم يعد عصر انتماء ولاء . ويمكن وصف ثلاثة جوانب لظاهرة اغتراب المثقفين على النحو الآتي :

١ - الاغتراب الاجتماعي . وهو أقرب الى اغتراب كلى مثقف عن طبقته الاجتماعية . فالمثقفون من الطبقات الكادحة مغتربون لأنهم لا ينتمون الى مجتمعهم الذي تسيطر عليه الشلية فتسد المنافذ أمامهم ، ولا يملكون الا التعبير الأدبي الرمزي أو الكتابة خارج البلاد أو الهجرة أو العمل السري . والمثقفون من الطبقة العليا أيضا مغتربون لأنهم أما انزلوا عن مجتمعهم ، ياكثرون تحظهم وأما انغمسوا فيه فامسبحوا مبررين له ، وافقدوا عنصر الصدق في الحالتين . وهم مغتربون عن ثقافة وطنهم ولا يعلنون الثقافة الا خداعا للناس ووسيلة للسيطرة عليهم أو مجرد فنون شعبية وزخرفة للقصور . والمثقفون في الطبقة المتوسطة أيضا مغتربون لأنهم حولوا الثقافة الى تجارة وكسب ومنصب وشهرة . يملأون الدنيا ضجيجا وصنخا ، أدوات للنظام وأجهزة الاعلام .

٢ - الاغتراب السياسي . والمثقفون مغتربون عن الأنظمة السياسية حتى هؤلاء الذين يقومون بتبريرها لأنهم يفعلون ذلك عن غير اقتناع . معظمهم لا يشاركون في صنع القرار . لا يحاورون السلطة ، ولا تستشيرهم السلطة في شيء الا المقربين . لا يساهمون مساهمة فعالة في أي مظهر من مظاهر التقدم ، ومن يقوم بدور يكون

هذه هي العناصر الرئيسية التي كتبت لندوة حول مشكلة الاغتراب (عالم الفكر ، ابريل ، مايو يونيو ١٩٧٩) خلاصة في الجزء الأخير من اغتراب المثقفين في العالم الثالث والتي تقرر تخصيص ندوة خاصة بها . وهي تجرد أشكال عامة في حاجة الى تحليل ودراسة واحالات الى الواقع الثقافي لمجتمعنا الحالية .

في الغالب في اطار الاتجاه العام لدرجة تزييف الوعي القومي من البعض وعدم القدرة على ايقاظه من البعض الآخر . ولما كان العمل الجماعي نادرا بين المثقفين اتجه معظمهم الى العمل الفردي الى ما يفوق الطاقة مما أدى بالكثير الى الهلاك . يظل دور المثقفين هامشيا في أنظمة سياسية تقوم على الجيش أو العائلات المالكة مما يدفع بالمثقفين في كتاباتهم الى تصور أنفسهم وكأنهم هم الذين يحكمون العالم ويغيرون مسار التاريخ . وقد يستهلك المثقفون في صعوبة الحياة اليومية وشظف العيش حتى يصبحوا تائهين عن عالمهم وعن أنفسهم . يغتربون عن كل شيء وهم يئنون تحت أعباء الحياة اليومية .

٣ — الاغتراب الحضارى . ويغترب نصف المثقفين عن تراثهم بدعوى العلمانية ويغترب النصف الآخر عن التراث العربى بدعوى الأصالة ثم يغترب كلاهما عن الواقع لأن منطلقيهما حضارى صرف . فالفريق الأول يجهل تراثه ولا يعرف الا التراث العصرى تحت وهم أنه هو التراث العالمى . ومن ثم ينعزل عن ثقافة الجماهير التى ما زال القديم يكون رافدها الأول . والفريق الثانى يجهل التراث المعاصر تحت وهم الأصالة والتمايز . فتحوّلت الوسيلة الى غاية ، وتوقع التراث ، وانفصل عن واقعه الذى منه نشأ ، وانعزل عن الواقع المعاصر الذى اليه يتوجه . وهنا تبدو أزمة الخطاب المعاصر الذى تصم الجماهير أذنانها عن سماعه وهى تئن تحت شظف العيش والحياة المضنكة . تلك لمحات ثلاث عن اغتراب المثقفين ، مجرد ظواهر تحتاج الى تحليل ودراسة من علم الاجتماع الثقافى .

ناطقة باسمه من الصحف اليومية أو أن يكون له حق اصدار صحيفة جديدة تعبر عن آرائه •

لقد آن للشعب ان يدخل في معترك السياسة وأن يحدد موقفه السياسي • وكيف يتم له ذلك ان يكن له حق التعبير ؟

إذا كانت الحياة قد دبت في أوصالنا فلماذا نريد لها أن تموت من جديد ؟

ان مستقبل العمل السياسي في مصر مرهون بحق التعبير •

مشارك التمسر الثقافى

١ - حتى لا نفع فى أخطاء الماضى !

طالما حذر كثير من المثقفين الوطنيين فى بداية الثورة المصرية فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من أن التاريخ لا يولد فى يوم وليلة ، وأن التيارات الوطنية فى مصر وعلى رأسها حزب الوفد والاخوان المسلمون والشيوخيون كانت تعبر عن أمانى مصر القومية فى الاستقلال ووحدة وادى النيل ، وكان القضاء على الملكية والاستعمار من الامانى المشتركة لمجموع الوطنيين المصريين . ولكننا فى مجموعنا نسقط التاريخ من الحساب ونفسره كأنه يموت دائما ثم يولد من جديد فى طفرة أو طفرات تلغى ما قبلها ، ويكون الجديد هو الخير ، والقديم هو الشر . وقد عبر الحس الشعبى المصرى عن هذا فى بدايات الثورة بما قبل من نكات عن « الحركة المباركة » وعن مجموع الخطب التى كان يلقيها الضباط الاحرار فى ذلك الوقت بادئين بقولهم « فى ليلة ٢٣ يوليو » . ثم حدث الاصطدام الفعلى بين الثورة ومجموع القوى الوطنية ، وبلغت قممتها فى مارس ١٩٥٤ نظرا لأن الثورة التى بلورت الأمانى الوطنية بقوة السلاح وحقت منها الكثير لم تستطع احتواء القوى الوطنية الموجودة فى حوار وطنى من أجل جبهة أو تحالف تكون الثورة هى العضو الاول فيه .

ثم حدث نفس الشئ فى يوليو ١٩٥٦ بعد تأميم القناة عندما انطلقت القوى الوطنية من جديد وانصهرت فى الثورة التى عادت كما بدأت ثورة شعبية . ولكن لم يتناول أحد ما حدث قبل ١٩٥٦ بالتفصيل! وكان نسيان الماضى هو ما يعذر شعبنا الطيب الذى يعطو ويصفح حتى ولو لم يمتدح اليه المسمى ! لم يسأل حسنا التاريخى — والسؤال هو أول درجات الجواب — لماذا اصطدمت الثورة بالقوى الوطنية ؟ كيف

يمكن التوحيد بين الاثنين في تحالف جديد ؟ ولكن حدث أيضا اننا ولدنا في يوم وليلة وهي ليلة ٢٣ يوليو ١٩٥٦ •

ثم بلغت قمة الجد الثوري في الوحدة مع سوريا ١٩٥٨ ، ووصل الانفعال الثوري العربي مداه • وبعدها بقليل حدث صدام آخر بين الثورة والقوى الوطنية ١٩٥٩ ثم حدث الانفصال • وصدرت القوانين الاشتراكية ١٩٦١ ، وولدنا من جديد ، وارخنا لحياتنا في فترتين : الاولى ماضية بغیضة سيطر عليها رأس المال ، والثانية حاضرة مشرقة امتلك فيها الشعب وسائل الانتاج • وهكذا ولدنا أيضا في يوم وليلة ، واسترحنا جميعا ، وعم السلام !

ثم حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧ فافقنا من جديد ، وبدأت مرحلة النقد الذاتي ، ورجعنا نؤرخ لحياتنا من جديد الى فترتين : ما قبل يونيو حيث سيطرة مراكز القوى الارتجالية ، العشوائية ، الانفعالية ، الاستهتار ، الطبقات المتميزة • • الخ ، وما بعد يونيو حيث سيادة القانون ، تقنين الثورة ، الى آخر ما هو معروف في بيان ٣٠ مارس ، وتنفسنا الصعداء • وهكذا ولدنا من جديد في يوم وليلة ، وادنا الماضي ، وباركنا الحاضر ، ورعى الحاكم والمحكوم بحسن السيرة والختام •

ثم حدثت ثورة التصحيح في ١٥ مايو ١٩٧٠ • ورجعنا نؤرخ لحياتنا في فترتين : ما قبل التصحيح وما بعد التصحيح ، الاولى بغیضة ، كريمة ، فردية تسلطية ، انغلاقية ، والثانية مشرقة ، مفتوحة تحمي القانون ، وترعى المؤسسات • فولدنا من جديد في يوم وليلة ، وتنفس الناس من جديد ، ووصلوا الى بر الأمان !

هذه هي أخطاء الماضي ! يؤرخ الشعب لحياته طبقا لتهركات السلطة فيه • فيدين النظام السابق على أنه شر ويبارك النظام الحالي على أنه خير • والحكم في الحالتين مبني على الجبن والخوف ، وصادر عن الزلفى والنفاق • فلو كان الماضي شرا في مرحلة ما قبل الولادة الجديدة فلماذا لم يعلن عن ذلك والسلطة قائمة حينذاك بل باركناها ومدحناها ؟

وماذا يحدث لو تغيرت السلطة الحاضرة وأتت سلطة أخرى يولد فيها الشعب من جديد في يوم وليلة ، ويجعل حاضرا المشرق ماضيا بغيا ؟ ماذا نفعل بمدحنا ايانا دولة المؤسسات ، والشرعية الدستورية وسيادة القانون ، والنظام الديموقراطى ثم تأتى سلطة أخرى فينقلب المدح الى ذم وحيثيات الحكم لم تتغير ؟

ان التاريخ لا يتغير بتغير السلطة ، وحياة الشعوب لا تؤرخ بتعاقب السلطات عليها ، انما يحدث ذلك بالتغير الجوهرى في حياة الشعوب ونظمها السياسية ، وهو مالا يحدث في يوم وليلة بل يتراكم خلال الزمان وعلى مسار التاريخ بفعل الجماهير وطلاتها الثورية الواعية عن طريق ممارسة النقد المستمر للماضى والحاضر معا ، بل وأولوية نقد الحاضر على الماضى . فالماضى لا يعطى الا نتيجة التجربة في حين أن الحاضر هو التجربة التى لم تتحقق بعد والتى بإمكاننا تشكيلها كيفما نشاء .

وحتى لا نقع في أخطاء الماضى تكون مهمة القوى الوطنية والمثقفين الثوريين وجماهير الشعب قياس الفارق بين قرارات السلطة عن سيادة القانون والشرعية الدستورية ودولة المؤسسات وبين ما هو واقع بالفعل ثم التقليل من هذا الفارق بين ما هو معلن وما هو واقع ، بين ما يقال ويسمع وبين ما يرى ويشاهد .

ومهمتنا هى تحقيق الشعارات المطروحة دائما على طول الثورة المصرية واعطائها كل مضامينها بلا استثناء تحقيقا لاستقلال المؤسسات : الصحافة والجامعة والقضاء ، وتأكيذا لسيادة القانون والحصانة الثورية لكل القوى الوطنية وجماهير الشعب ، وتأسيسا للنظم الديموقراطية في مجالسنا الشعبية .

ان التاريخ لا يولد في يوم وليلة بقرار من السلطة ولكنه يصنع بإرادة الشعوب وقدرتها على قياس الفارق بين قرار السلطة وواقع الجماهير .

ب - تزيف التاريخ ... مسئولية من ؟

ليست ظاهرة « التزيف » في كتابة التاريخ القومي وليدة لسوء النية أو للقوى الخارجية كما نتهم كثيرا ونلقب المسئولية على الغير بل هي نتيجة عدم وعي كاف بالمرحلة التي يمر بها جيلنا . وهذا الوعي ضروري حتى نعرف ماذا نبحث طبقا لاحتياجاتنا المرحلية . فعلى سبيل المثال لو كنا في حاجة الى تأكيد الحرية والديموقراطية فان هذه الرؤية للحاضر لابد أن نسقطها على الماضي فنبحث عن بدايات الحرية في تاريخنا الحديث وعن صراعنا من أجل تكوين المجالس النيابية . وإذا كنا في حاجة الى مزيد من العقلانية فاننا نكتب تاريخنا للمفكر الفلسفي لبنين بدايات العقل ونضالنا من أجل ذلك . ولعل ذلك يجعلنا نتوقف على الوسيلة التي تصل بنا الى هذه الغاية . وهنا لا نجد غير أن نقرر أن اختيار المناهج سواء كانت (ليبرالية) أو (اشتراكية) هام وضروري ، إذ لا يوجد تاريخ موضوعي محايد . ونحن في حاجة الى تعدد مناهج كتابة التاريخ حتى ينشأ حوار بين المناهج ومقارنة بين النتائج . ولكن المهم هو ما وراء هذه المناهج من نظرة حضارية . فالتاريخ الاشتراكي أو الرأسمالي لمصر الحديثة تنكر لنهضة مصر ويبحثها عن العقل والحرية والأمة والدستور والعدالة الاجتماعية . المنهج المطلوب هو المنهج الحر الذي يبدأ من حصر احتياجات العصر ومطالبه . ثم يسقطها على الماضي لتأصيلها والبحث عن جذورها . فالبحث عن الجذور التاريخية هو ميزانية حل الأزمة .

فاذا جاوزنا المنهج سنجد أنفسنا نقساعل ؛ فمن الذي يكتب التاريخ أصلا ؟

ليست الحكومة مؤرخا ، ولكنها تسيطر على الباحثين ، غير أن المهم هو توجيه الحكومة للباحثين . فلو كانت الحكومة تريد أن تقرض مذهباً أو رأياً وتحاول تدعيمه تاريخياً بفضل مؤرخي الحكومة فذلك ليس بحثاً

بل ديماجوجية سياسية عبرت عن نفسها ليس في التاريخ فقط بل في الدين والسياسية والاجتماع والقانون • ولكن اذا كان للحكومة مشروع قومي يعبر عن أهداف الأمة ومصالح الناس هنا يكون اشتراك الباحثين في تحديد الجذور التاريخية لأهداف الأمة واجب وطني بصرف النظر عن توجهات الحكومة • لا يمكن أن يكون المؤرخون في جانب والأمة في جانب • فالمؤرخون هم الذين يحددون للأمة طريقها ويحافظون على حقوقها في التاريخ • فالمؤرخ الوطني لا يحتاج الى توجيه من الحكومة ، والحكومة الوطنية لا تحتاج الى توجيه المؤرخين •

واذا شئنا بعد ذلك أن نحدد جانب البحث التاريخي أهو الجانب السياسي أم الجانب الحضاري من فكرى وسياسى واجتماعى • الخ ، فالحقيقة أننا لا نفصل بين السياسى والفكرى • فالتاريخ سياسى وفكرى واجتماعى ودينى فى آن واحد لأن الظاهرة الانسانية ظاهرة متكاملة لا يمكن فصل عناصرها • ولكن الذى يحدد مستوى التحليل والرؤية هى المصلحة القومية التى هى العناصر الثابتة فى الأمة ولا تتغير بتغير الحكومات والنظم • وانه يستحيل تحليل التاريخ دون رؤية • بل ان كثيرا من المؤرخين كانوا مفتاح رؤية للماضى والمستقبل كما هو الحال مع المؤرخين الألمان • ليس التاريخ هو تتابع الماضى فى الحاضر بل هو رؤية الحاضر فى الماضى وبالتالى اعادة بناء المواقف والاستفادة من التراكم التاريخى الذى يصب فى النهاية فى وعى الأمة ، ويكون إثراء لتجربتها •

ج - القاموس السياسى والثقة المفقودة !

انه لاشد ما يحزن الانسان ان يجد الناس وقد ففروا عند سماعهم ألفاظ السياسة • فما من متحدث يذكر الاشتراكية أو تحالف قوى الشعب العامل أو « الاتحاد الاشتراكي العربى » أو « المناجر » أو « التنظيمات » الا ونظر اليه المستمعون وعلى افواههم ابتسامة باهتة ، تعلن عن سداد آذانهم عما يسمعون ، وففور وجدانهم عما يرون ، حتى انه ليثشق على المتحدث « الصادق » أن يجد آذان الناس صاغية لما يقول ، لقد أصبحت لديها مناعة تاريخية ضد كل ما يلقى إليها من قاموس السياسة ومصطلحاتها ، أو أن يستعمل المتحدث هذه الالفاظ للدلالة بها عما يريد فقد أصبحت الالفاظ مسطحة ، تكون موضوعا للتندر وللحوار الساخر • وقد كثرت الرسوم الكاريكاتيرية عن الشباب الذين يصرخون بالفاظ لا يفهمون معناها ، والذين يتشدقون بمصطلحات محفوظة لا مدلول لها وأيضا عن تجربتنا الاخيرة فى المناجر والتنظيمات •

وبالغة الناس نقول — لقد « حرقت هذه الالفاظ » ولم يعد بالامكان استعمالها ، بالرغم من صدق مضمونها • واذا استعملها استاذ فى محاضرة ضحك عليه الطلاب ، واذا استعملها خطيب فى محفل نام الناس أو هزوا أكتافهم ! أصبحت هناك مشكلة « تصديق » بما يلقى فى آذانهم من مصطلحات حتى ولو كان المتحدث هذه المرة صادقا ، نظرا لطول كذبه • ولا يزال المرء يكذب حتى يكتب عند الله كذابا • وكالمقظاهر بالفرق عندما يصيح بالنجدة ! ويكتشف الناس كذبه ، اذا ما غرق بالفعل وصاح فلن يخف اليه أحد لنجده • فى كل مرة يستمع فيها الشعب الى مصطلحات السياسة يقول فى سريره « ان هى الا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم » •

وقد حدث ذلك لتاريخ طويل لهذا الشعب مع قاموس السياسة •
فاذا كانت تجربة الشعب قبل الثورة هي في الوعود التي لم تتجزز والتي
سخر منها الناس في العبارة المشهورة التي كانت ترد في خطبة العرش
« وستعمل حكومتى على •• » فان تجربة الشعب بعد الثورة هي في
فتوره التدريجي من قاموس السياسة بعد أن آمن بمبادئ الثورة
المسته ، وبعد أن آثرت فيه شعاراتها ، وعلى رأسها الشعار الأول
« الاتحاد والنظام والعمل » أشواقه وماجيده ، وبعد أن الهبت مشاعره
الفاظ النضال ضد الاستعمار ، العالم الثالث ، عدم الانحياز ، باندونج ،
آسيا وافريقيا ، القارات الثلاث أو العدالة الاجتماعية أو ارفع رأسك
يا أخى •• الخ • ولكن لما رأى الشعب تدريجيا الفصم بين الشعار
والمضمون ، وأن الاشتراكية أصبحت « للناس الملى فوق » ، وان العدالة
الاجتماعية هي اعادة توزيع للدخل ، وان الحرية للسultan وحده يفعل
ما يشاء ، بدأت الشعارات تفقد مدلولاتها ، وبدأت في التحول تدريجيا
الى جعبة من الالفاظ أصبحت هي فيما بعد قاموس السياسة التي
يواجهها الشعب الآن بفتوره ، ولا أقول بنفور لان النفور شعور
ايجابى يوحى بالبديل ، وليس لدى الشعب بديل الا حكمه وأمثاله
وآياته •

فنظرا لتاريخ طويل من الاحتراف السياسى الذى قضى على
المصدق في القول ، ونظرا لما يراه الناس من فصل بين القول والعمل ،
ونظرا لما تشعر به الجماهير من مسافة شاسعة بين الحقيقة والواقع
فقد قاموس السياسة فاعليته ، وأصبح من العبث الرجوع اليه أو
استعمال الفاظه ومصطلحاته والا هز الناس اكتافهم من جديد •

ولكن عندما تم العبور في صمت ، مع ان لفظ العبور ذاته قد دخل من
قبل في قاموس السياسة وكثر الحديث عن العبور الاقتصادى ، والعبور
السياسى ، والعبور الاخلاقى ، اهتز وجدان الشعب من جديد ، وصدق
ما لم يكن يصدق • وعندما يتم الافراج عن مواطنة بحكم قضائى ضد
اتهم السلطة لها يصدق الشعب استقلال القضاء وحرية المواطن • أن

الذى سيزيل فتور الشعب من قاموس السياسة هو سلسلة من الاعمال الوطنية الكبيرة التى يرى فيها الشعب الواقع وهو يتغير ، ويشعر بأن الالفاظ لها مدلولات حقيقية ، وتعنى ما تشير اليه • لن يصدق الشعب الا عندما يرى بعينه ما يسمع باذنيه ، وعندما يشعر بأن الكلمة لها ثمن يدفعه قائلها من حياته أو يراها الشعب وقد تحققت بالفعل لان الشعب بفطرته صادق فى حسه ، وما زال يصدق « يأبىها الذين آمنوا • لم تقولولون ما لا تفعلون ، كبرمقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » • وعندما يشارك فى مسئولية التنفيذ ويأخذ زمام المبادرة ، ويعمل بالحلول الذاتية حيثذ يصبح للاخصاء مدلول الكلمات ، ويكون الشعب هو الوريث الوحيد لقاموس السياسة •

د - ولماذا تكون مصر استثناء ؟

أنها حجة شائعة ، نسمعا كل يوم ، بل وفي كل لحظة ، إذا ما اراد أحد منا تغيير الوضع القائم في أية ناحية من نواحي حياتنا ، الى وضع افضل أن يقال له : يا أخى نحن في مصر ! وكأن مصر استثناء بين الدول ، وبدعة بين الشعوب ، لا تسرى عليها قوانين التاريخ ، ولا أمل في تغييرها لان لها قانونها الخاص الذى لا يعلمه احد ، ولكن كل شئ فيها يسير ببركة الله وتحت رعايته وحفظه !

فاذا حاول أحد منا في الجامعة أن يرفع مستواها العلمى ، وأن يغير مناهج التلقين والاملاء الى مناهج التفكير والحوار ، وان يتحمل مسؤولياته الجامعية ورفضاً أن يتحول الى موظف حكومى يسمع ويطيع كانت الاجابة : يا أستاذ نحن في الجامعة المصرية ، وهل تقارنها بجامعة الدول الأخرى ، وتريد أن تجعلها على مستواها ؟ نحن لسنا في فرنسا ، ولا في إنجلترا ، ولا في أمريكا . نحن في مصر ! وكأن مصر حالة خاصة ، وكأننا سقط بين الشعوب .

واذا حاول أحد منا في الطريق العام مراعاة قواعد المرور أو الحرص على نظافة الطريق وعدم البصق فيه أو اعطاء الاولوية للمارة أو احترام المال العام ، كانت الاجابة ، يا مواطن نحن في مصر ! وهل نخلن أننا في بلد اجنبى يهترم قواعد المرور ، ويحرص على نظافة الاماكن العامة ، ويهترم كل فرد فيه الفرد الآخر ؟ نحن في مصر بمشاكلها المعوية وبضيق أماكنها ، وبزحمة سكانها ، وفقر شعبها ، وأهمال مواطنيها ، وتسبب مسؤوليها ، وغضب ربها !

[وإذا حاول أحد منا في مصالح الحكومة وفي مكاتب الدولة أن يراعى عمله ، وأن يحرص على إنجازة ، وأن يحكم ضميره ، وأن يخدم الناس قيل له : يا أخى نحن في مصر ! المشاكل كثيرة ، والموظفون

بشر لهم مشاكلهم القاتلة ، والناس لا ترحم ، والباعث لا وجود له ،
والجو حار • نحن لسنا كغيرنا من الشعوب حيث لا مشاكل ، وحيث
يوجد باعث الريح أو باعث الوطن أو باعث الامة ، وحيث تكثر
الامكانيات ، وحيث يسود القانون] •

وإذا انتجت مصانعنا سلعة لم تلق القبول نظرا لعدم جودتها
أو لسوء خاماتها حتى أصبح للمستورد — ايا كان — الاولوية المطلقة
على الوطني ، قيل : يا عم ! نحن في مصر ! وهذه هي الصناعة المصرية ،
نحن لسنا أوربا ولا أمريكا ، هذه قدرة العامل المصرى ، وامكانيات
المصنع المصرى ، وحدود الادارة المصرية ، وكأئنا — لاننا في مصر —
لا نستطيع أن نقيم صناعة جيدة تجرّص وجداننا من استهواء
المستورد •

وعلى هذا النحو ، نظل بدعة بين الامم ، واستثناء بين الشعوب
ونجعل لمصر قانونها الخاص الذى لا أمل فى تغييرها ، فقد اسقطناها
من الحساب ، واستثنيناها من حركة التاريخ •

كيف يمكننا اذن أن نغير بهذا التصور المسبق ؟ كيف نصلح
أمرنا بهذا المقياس ؟ ان مصر ليست استثناء ، ومن يود تغييرها
الى ما هو أفضل ليس بدعة •

هناك قوانين عامة تحكم مسار التاريخ ، وحركة المجتمعات ،
لا يوجد استثناء فيها حتى ولو كانت مصر • فلماذا تكون مصر استثناء ؟

٥ — الخيال السياسى (رؤية مصرية)

ان أهم ما يحرك القادة والشعوب معا لهو الخيال السياسى •
أعنى القدرة على تجاوز أزمات الموقف وصعابه والقفز فوقها جميعا
مرة واحدة • فالحسابات الصغيرة لا تنتج شيئا ، والرؤى الجزئية
لا تدرك شيئا • الخيال السياسى هو القادر على رؤية الواقع كصورة
شعرية وليس كحدود جغرافية أو كامكانيات سياسية ، والقفز فوق
المراحل والوسائل الى الغايات والمقاصد • النهاية هى التى تفرض
البدائية ، والنتيجة هى التى تضع مقدماتها • هى المغامرة المحسوبة
العواقب التى تلهب مشاعر الجماهير ، وتأتى بأفضل النتائج فيما وراء
العرف الدبلوماسى والشكل القانونى ودون ادعاء أو اعلان عن الذات
ويطولات ابن البلد والعلاج بالصدمات • لقد تم عبور نابليون
جبال الألب بالخيال العسكرى ونقل هانيبال أفياله من قرطاجة الى
روما أيضا بالخيال العسكرى ، وأسس الاسكندر الاكبر امبراطورية
الشرق ، ودك جنود مصر السائر القربى بمدافع المياه أيضا بالخيال
العسكرى • والخيال السياسى على مستوى الشعوب والقيادات لا يقل
أهمية عن الخيال العسكرى ان لم يكن الخيال العسكرى أحد
مظاهر الفكرة السياسية ذاتها •

وتبرز أهمية الخيال السياسى فى الفرص التاريخية التى لا تتكرر
كثيرا فى لحظات توقع الشعوب بروز القيادات التاريخية ، فى لحظات
التحول فيها وتغييرها أو لحظات الخطر الداهم « اليوم خمر وغدا
أمر » • وما أسهل أن يظهر هذا الخيال السياسى على الصعيدين الداخلى
والخارجى •

ما أسهل أن يبدأ التغيير اذا ما انتظرتة الملايين ، وتاقت اليه
القلوب ، ابتداء من القضاء على الفساد وشتى مظاهر الانحراف ،

الجمهورية ، ١٩٨٢/١٢/٩ والفرات بين قوسين حنفها الرقيب • وهى آخر ما كتبت
فى الصحة الحمرة قبل المغادرة الى المغرب فى ١٩٨٢/١٠/٥ • وكلفت رسالة موجهة الى
النظام الحالى منذ اكتوبر ١٩٨١ •

وعلى الطبقة التى أثرت على حساب الشعب ، وتاجرت بقوته ولو حتى بمحاكم شعب ومحاكم ثورة ! فبالرغم مما يشوب مثل هذه المحاكم من ظلم وتعسف الا انها تلهب الخيال ، وتؤكد على الطهارة ضد الفساد ، والثورة ضد الثورة المضادة ، والجماهير صاحبة المصلحة ضد الاقلية المترفة . ما أسهل القضاء على طبقة المرابين والسماسرة والوسطاء وتجار السوق السوداء والمهرين والمتاجرين بالعملات الأجنبية وفي المكيفات والمضاربين فى الاراضى والعقار ، والمتهربين من الضرائب ، وأصحاب العمولات . ما أسهل من حماية الصناعة الوطنية والمنتجات المحلية ضد غزو البضائع الاجنبية والاستيراد المفتوح . ما أسهل من اعادة توزيع الدخل القومى وتذويب الفوارق بين الطبقات ، ورفع الحد الأدنى لأجور العاملين ، وفرض ضرائب تصاعدية على القادرين ، ومواجهة قضية الغنى والفقر ، والثراء والضعف ، والبطنة والبؤس ، بقرارات ثورية حاسمة تلهب خيال الشعب ، وتضعه فى أتون المعركة وراء القيادة السياسية التاريخية ، يعمل معها وليس ضدها .

ما أسهل أن يعاد تشكيل المجالس الدستورية التى لا تعبر عن الواقع الجماهيرى او تدافع عن مصلحة شعب بل تكونت فى ظل نظام واحد ، باسم السلطة ، منها واليها ، دفاعا عن النظام القائم ، تبحث عن الامتيازات الخاصة ، وتدخل فى قائمة الوسطاء ! ما أسهل إعادة تشكيلها كى تعبر عن الواقع الحى ، وتأتى مجالس أخرى ، بانتخابات حرة ، تعبر عن نبض الشعب ، وتعكس حركة الشارع ، وميزان القوى السياسية . ما أسهل من تشكيل أحزاب سياسية تعبر عن واقع الناس والا تظل باستمرار احزابا تنشأ فى كنف السلطة ، تقام وتنفذ فى غمضة عين ، وتتغير اسماءها وهياكلها والنظام والمضمون واحد . والليبرالية ، والناصرية ، والماركسية كلها تيارات سياسية تحرك الشارع وليس لها حتى الآن أحزابها التى تعبر عنها . وبالتالي يمكن تجنيد الجماهير فى أية لحظة حسب تاريخى ودون أن نشكو من الفراغ السياسى وفشل التنظيم السياسى وسلبية الناس . وتشعر الجماهير

حينئذ أنها جزء من النظام السياسى القائم يعمل لها ويحظى بتأييدها ،
يشترك فى المسؤولية عن طيب خاطر ويدفع حياته دفاعا عن النظام
بدل الخوف والارتعاش من الجماعات السرية والانقلابات العسكرية
من الحركة الاسلامية أو الناصرية أو الوفد الجديد أو الماركسية
فيتضخم جهاز الأمن ويصبح هو جهاز الدولة •

ما أسهل القضاء على كل الاجراءات الاستثنائية وقوانين العيب
والاستباه والطوارئ بجرة قلم واحدة اعتمادا على الشعب فهو الذى
يعطى الأمن ويهب الأمان • ما أسهل عودة حرية الصحافة بدلا من
التحسر على ما فات ، وحرية تشكيل النقابات والاتحادات والجمعيات ،
وحرية نشاط الطلاب فى الجامعات حتى يتميز الخبيث من الطيب فى
عملية تاريخية طبيعية تلقائية • (ان آلاف المعتقلين بين جدران السجون
لقادرون على أن يكونوا كتيبة الاسلام لتحرير فلسطين ، يموتون شهداء
خيرا من أن يموتوا سجناء •) ما أسهل من تكوين حكومة اتحاد وطنى
أو انقاذ وطنى أو خلاص وطنى تجمع بين كل التيارات والاتجاهات
والقوى الوطنية على برنامج عمل وطنى مشترك يظهر فيه مشروع الأمة
المجهض ، فمصير الأمة لا يحدده تيار ولا يرسمه حزب واحد •

ان أية محاولة لتأكيد الاعتزاز بالنفس ، والفضب للكرامة ،
والدفاع عن العزة القومية وتحرير الأمة من قيودها ومعاذاتها التى
أصبحت عبئا عليها ، واهانة لكرامتها ، وضياعا لثقلها ووزنها بين
الشعوب لتلهب خيال الأمة ، الجيش والشعب ، فيعود الى الأمة
جندها ، فجندها خير أجناد الأرض ، وشعبها فى رباط الى يوم القيامة •

ان المثقات العربى الراهن لهو أحوج الى مثل هذا الخيال السياسى
القادر على صنع قادة تاريخيين يؤثرون فى شعوبهم ، ويحظون باحترام
الجميع ، يهابهم الاعداء ، ويقترّب اليهم الاصدقاء • (ان زيارة خاطفة
لبغداد وطهران لوضع حد لهذه المأساة التى تستنزف فيها دماء دولتين
اسلاميتين كان بإمكانهما مع سوريا تكوين جبهة شمالية ذات عمق عسكرى

واستراتيجي وفائض من الأموال والعتاد بدلا من التدمير المتبادل وتحويل الجبهة الحقيقية في فلسطين والقدس الى جبهة مصنعة في شط العرب والاهواز ممكنة . ان زيارة خاطفة لليبيا تفتح بها الحدود ، وتوضع بها امكانيات القطر الشقيق العسكرية في قلب المعركة في جبهة جنوبية تضع حدا لهذا الخصام الصياني الذي من أجله ضاعت فلسطين وتجاد تضيق لبنان . ان زيارة خاطفة لدمشق تعيد الى الازهان حرب أكتوبر ١٩٧٣ للتنسيق بين الجبهتين الشمالية والجنوبية ، لتعيد الى الازهان أول تجربة وحدوية عربية في التاريخ ، وتحقيق من جديد شرط الانتصار ، وحدة مصر والشام . ان وحدة فورية لقطرين عربيين مهما قيل في عفويتها وارتجالها وسرعتها فانها قادرة على الهاب المشاعر . فقد كانت وحدة مصر وسوريا مقدمة لهز العروش والهاب لمشاعر الجماهير العربية أو عودة الجمهوريات العربية المتحدة في الجنوب بين مصر وليبيا والسودان حتى ولو مجرد فكرة لقادرة على تحريك الجماهير واذكاء الخيال العربي . أما سياسة المحاور ، وأخذ المواقف لصالح طرف ضد آخر أو زيارة لسلطنة فلان أو إعلان فليس هذا وزن أمة ، ولا ثقل شعب ، ولا عظمة قيادة . ان أية محاولة لتحقيق مصالح عربية عامة بمبادرة تاريخية مثل تلك التي خرجت بعدها من قلب المعركة لقادرة على أن تلم الشمل ، وتعيد القلب النابض الى الجسد الهامد ، وأن توجه الاطراف نحو قصد واحد بدلا من تشتتها وتضاربها وحركاتها العفوية العشوائية .

ان زيارة خاطفة لموسكو مثل تلك التي تمت بعد ثورة يوليو/تموز ١٩٥٨ في العراق والتي كان لها أكبر الأثر في الدفاع عن الثورة تأييدا من الشرق وتراجعا من الغرب ، واعادة توريد السلاح ، وتشغيل المصانع ، واحياء عدم الانحياز تحمي من الوقوع في براثن معسكر واحد تعطى له كل الأوراق وتعطى للنفس وللغير معا صفرا . ان الانفتاح على الشرق ، فمصر تاج في مفرقه ، واكتشاف السدائرة الحضارية التاريخية الطبيعية لحركتها ، فقد كانت مصر والشرق

محورين لفجر النهضة العربية الاسلامية الحديثة ، في مقابل الغرب لتحمي القيادة من البحث عن تحالفات جديدة في كوريا أو تايوان . وأول ما انتشر الاسلام فقد انتشر شرقا . وان اكتشاف الصين واليابان والهند لا يقل أهميته عن زيارات لفرنسا وانجلترا وألمانيا . وان الاعتماد على القوى الذاتية ولم الأطراف حول القلب ليقتدر على مواجهة الصعاب) .

ان العودة الى شعارات الأمة التي الهبت خيالها مثل مناهضة العنصرية ، ومساعدة حركات التحرر في أفريقيا وآسيا ، وتأسيس منظمة التضامن للشعوب الاسيوية والافريقية ومؤتمر القارات الثلاث ليس بعيد الخيال ، فالمعارك مازالت قائمة والجمهير منتظرة وبدون الخيال السياسى لاتخلق فكرة ، ولا يصدر قرار ، ولا يأتى ابداع ، (ويظل القائد محليا يتباعد منه القلوب ، وتبرد تجاهه العواطف ، ويتحصر الناس على البداية الطيبة بالكلمات الحلوة ، والشعارات التي ذكروهم بماضيهم المجيد والتي لم تتحول بعد الى أفعال أو تترجم الى قرارات ، فينفص الجمع ، ويعمل كل فريق لحسابه الخاص ، في قبيلته وعشيرته ، وناديه وجماعته ، منتظرا يوم الخلاص أو يوم الحساب . وهو القادر على صياغة المشروع القومي في مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والاقطاع والرأسمالية والتجزئة والعنصرية حتى ولو بعبارات الخطابة وبتعابير البلاغ حتى ولو بشرب مياه البحرين الابيض والاسود معا في بطون غتاة استعمار) .

ان الخيال السياسى هو المحافظ على الروح القومية ضد سياسة الأمر الواقع . وهو القادر (حتى في اعقاب الهزيمة المرة على رفع شعار « لا صلح ولا اعتراف ولا مفاوضة » . وما الفائدة بعد انتصار نستسلم عقبيه ، ونفساوض ونعترف ونصطلح باسم « الواقع السياسى » . ان الخيال السياسى هو القادر (على الحفاظ على أمة في التاريخ مئات السنين . ولو استسلم المسلمون للصليبيين بعد جيل واحد لما ظهر صلاح الدين وانتصر المسلمون وحرروا الشام وبيت المقدس .

ان الواقع السياسى مادة الخيال السياسى وليس أمرا واقعا • فالأمر الواقع مجموع الحوادث والارادات ، وفى الوقت الذى تنتزع فيه الارادات من التاريخ تتحول الحوادث الى أمر واقع ، وبدون خيالن يتم الاستسلام له •

لقد تمت معظم المقرارات الثورية فى أوائل ثورة يوليو بالخيال السياسى : الاصلاح الزراعى بعد أن كان الاقطاع ، والتأميم ضد الشركات العالمية ، والتصنيع بعد أن تعلمنا أن مصر بلدا زراعية • ان توزيعا جديدا للأرض على الفلاحين المعدمين ، ومشاركة أكبر للعمال فى المصانع ، والطلاب فى معاهد التعليم ليلهب خيال الشعب (ويعيد الى الذاكرة سيرة القيادة الاولى التى مازلت عطرة فى النفوس •) لقد كان العلم خيالا قبل أن يكون واقعا ، وكان المسير على القمر والسباحة فى الفضاء موضوعا للقصص قبل أن يكون موضوعا للحاسبات الآلية • لذلك كان القادة يقرأون الشعر وحياة العظماء فليس « راعى البقر » هو النموذج الأمثل ، (وأن التاريخ لا ينتظر التلاميذ الذين يتعلمون بل يقبل دور الاساتذة الذين يعلمون فيحدون حركته ومساره • ان الخيال السياسى لا قرب الى الواقع السياسى من قصر الرئاسة وكرسى الحكم •)

و — روسو وفولتير يزوران مصر •

يحتفل العالم كله هذا العام بمرور مائتي عام على وفاة روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨) وفولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨) • ولقد عرفت مصر كلا الفيلسوفين منذ بداية نهضتها الحديثة اما بالاستقاء منهما على نحو غير مباشر كما فعل رفاة رافع الطهطاوى أو بالكتابة عنهما والترجمة لهما كما فعل محمد حسين هيكل في كتابه (جان جاك روسو) أو بأخذ أقوالهما شعارا للتعبير عن أملنا في الحرية كما فعلت مجلة (الطليعة) بأخذ قول فولتير المأثور شعارا لها « قد اختلف معك في الرأي ، ولكنى على استعداد لان ادفع حياتى ثمنا لحقك في الدفاع عن رأيك » • لقد أتى الفيلسوفان في مصر مبكرين ليس لاستثمار مواردها واستنزافها ولكن لميساعدان على نشأة عصر تنويرها •

كان روسو وفولتير من « المفكرين الاحرار » الذين مهدوا للثورة الفرنسية عن طريق أحداث ثورة في الازهان وفي نفوس الناس أولا • لذلك قامت الثورة الفرنسية كثورة شعبية وتم استيلاء الشعب على سجن الباستيل • واننا نذكر من الثورة الفرنسية المبادئ الثلاثة : الحرية ، والاخاء ، والمساواة كما أننا نذكر حقوق الانسان في الحرية والامان ومقاومة كل صنوف القهر •

١ — لما كانت فلسفة التنوير أو الانوار تعنى الاستنارة ، فانها لا تنتم الا بنور العقل ، وهو النور الفطرى الذى أودعه الله في الانسان •

٢ — ما دام الانسان قد استنار بالعقل فانه يكشف حريته ، فالانسان هو استقلال العقل وحرية الارادة • وتشمل الحرية حرية القول والاعتقاد والاجتماع ، حرية القول تمنع الرقابة ، وحرية الاعتقاد تمنع التكفير والتفتيش في ضمائر الناس ، وحرية الاجتماع تمنع تدخل أجهزة الأمن والشرطة • والحرية لا تعطى بل هى حق الانسان يدافع

عنه ويجرمى عليه ويستشهد دونه • يقول فولتير « ان الأمر ببديك ان أردت أن تتعلم كيف تفكر • لقد ولدت ولديك روح • أنت طائر في قفص محاكم التفتيش • لقد قصت محاكم التفتيش جناحك ، ولكلتهما يمكن أن يعودا اليك » • فالحرية هي أساس الخلق والابداع في الفكر والآداب • يقول فولتير أيضا « ان أكبر شر يصيب رجال الفكر والآداب هو ان يحاكمهم الاغنياء ، ويراقبهم الجهلة » •

٣ — ولما كانت الحرية ليست للفرد وحده بل للجماعة أيضا ، فان الحرية الجماعية تتمثل في النظام الديموقراطى • وضع روسو نظرية « العقد الاجتماعى » • فالشعب مصدر السلطات ، وسيادة الشعب مطلقة لا يمكن تجزئتها أو الاستثناء منها بحجة الأمن العام أو الانحراف بها والتلاعب عليها بمؤسسات شعبية فارغة بلا مضمون • الحاكم هو المعبر عن ارادة الشعب ، وسلطته مستمدة من الجماعة التى خولت له بحرية تامة تدبير الامور العامة • وبالتالي فلا يوجد « حق الهى » فى الحكم أو سلطة موروثه ، أو عهد ملك لامير ، أو كاتم الاسرار وحافظ العهود لصديق ! الحاكم منتخب انتخابا حرا من الشعب • يقول فولتير «يصيح الدكتاتور بأنه يجب وطنه وهو فى الحقيقة لا يجب الا نفسه ! » ان الديموقراطية هي أفضل نظام ملائم للطبيعة البشرية اما الشيوقراطية فانها تنتهى الى الطغيان • والملكية أيضا نظام ينتهى الى الطغيان اذ لا يرفع الملك الا مصالحه الخاصة • وينكر فولتير على رجال الدين تدخلهم فى شؤون الدولة وسيرهم فى ركاب الحكام • فى النظام الديموقراطى لا يقسم الناس الى سادة وعبيد • يقول فولتير « يجب أن نقف على أن كل الناس قد ولدوا متساوين ، ثم أصبح النصف سادة عن طريق سادة عن طريق القوة والדהاء ، وأصبح النصف الآخر سادة عن طريق القوانين ! »

٤ — ولما كانت ارادة الشعب هي مجموع ارادات الافراد فانها شئ الصالح العام للجميع • ومن ثم تؤدى الحرية السياسية بالضرورة الى الحرية الاجتماعية ، ويفرض النظام الديموقراطى السياسى نظاما

اجتماعيا يقوم على المساواة وتحقيق العدل بين الناس • فقد كتب رويسو « مقال في نشأة اللامساواة بين الناس » يبين كيف ينشأ الظلم الاجتماعي وقسمة المجتمع الى طبقات ، أغنياء وفقراء ، ملاك ومعمرين • لقد كان الانسان يعيش على الطبيعة أولا ، لا يعرف الملكية • فلما جاء انسان ووضع يده على قطعة من الارض ، وأحاطها بسياج وقال هذه لى ، جاءه انسان آخر ينازعه أدعاءه ويقول له : هذه لى • وهنا ينشأ الظلم الاجتماعي ، ويظهر الاستغلال ، وتنشب الحروب • فليس السارق هو الذى ينافرغ الآخر ملكيته كما يدعى القانون بل السارق هو هذا الانسان الاول الذى وضع يده على شئ وأدعى ملكيته • فالملكية هى بداية انحراف الانسان • ثم تنشأ التقاليد للمحافظة على أوضاع الظلم ، وتبدأ الرذائل بظهور عواطف الكبرياء والتعالى واحتقار الآخرين • ثم ينشأ القانون والمجتمع المدنى للمحافظة على السرقة وحماية المالكين الطبقة • ولكن « العقد الاجتماعى » هو العلاج لما ينشأ عن الملكية من أضرار • فتنشأ الدولة ، وتسن القوانين ، وتؤلف الحكومات ، وتدوّن الدساتير من أجل أن يأخذ الفقراء حقوقهم من الاغنياء ، وأن يأخذ الضعفاء حقوقهم من الاقوياء • فالدساتير جمهوريّة تقوم على العدالة الاجتماعية وليست ملكية تقوم على الدفاع عن الارستقراطية ضد غالبية الشعب • كان روسو من عامة الشعب ، أدرك مفسدات الارستقراطية • وكان جمهوريا معاديا للملكية فرأى الطبقات الاجتماعية ، أكثرية فى بؤس وأقلية مترفة • والملكية هى الرأية لهذا النظام هى أساس الفساد •

• - ولكى يحافظ الفرد على استقلال عقله ، وحرية ارادته ، ولكى يحافظ الشعب على نظامه الديموقراطى والاجتماعى لابد من تربيته من أجل تفجير طاقات المواطنين وإطلاق روح الخلق والابداع فيهم • أما مناهج التربية القائمة على التلقين والحفاظ على التراث والتمسك بالقيم فهو قتل لروح الشعب وقضاء على روح المواطن • أما اذا تربى المواطن على حرية الفكر ، وأخذ زمام المبادرة والتبصير

للتضاييا العامة فانه يصبح عنصرا فعلا بمشاركته في توجيه نظام الحكم وفي الرقابة عليه بدلا من أن يظل متفرجا على الاحداث ، يندب حظه العاثر على الملا ويلعن الحكومة في سره • ولا تقتصر التربية على اعداد « المواطن » وهو لقب الثورة بل تمتد الى تربيته العملية والمهنية • فالمواطن هو العامل المنتج وليس صاحب رأس المال المستهلك • المواطن هو العامل الشريف الذي يكسب قوت يومه بيده وعينه على الحكومة يراقب ويقوم • لقد كتب روسو « اميل » من أجل تربية الشعب على الحرص على مكاسبه والدفاع عن حقوقه حتى لا يطغى الحكام اذا ما جهلت الشعوب •

٦ — ولما كان الشعب هو احدى لحظات التاريخ ، فان الجماهير هي صانعة التقدم فتسير الانسانية دائما نحو الافضل • ان العناية الالهية في حقيقة الأمر هو قانون التقدم ، ولقد ساهم الانبياء في تقدم البوصى الانسانية كما ساهم الثوار والمصلحون • يرى فولتير بعض عقبات للتقدم ممثلة في رجال السياسة بالنسبة للطغيان ورجال الدين بالنسبة للتعصب ، ولكن الانسانية قادرة بعقلها اللامحدود التغلب على كل مظاهر الطغيان والتعصب • ان التقدم كامن في طبيعة الانسان والانسان قادر على تحقيقه دون ما حاجة الى الانتساب الى الشعب المختار أو انتظام لمخلص • صحيح أن الانسان لا ينتظر قدره متوakلا مثل « صادق » في رواية فولتير ولا يتفاعل بالرغم مما حدث له من مصائب تصل الى حد الخزي والعار والهوان كما يفعل « كانديد » في رواية فولتير ولكنه يعمل حريصا على كرامة نفسه وأميناً على حقوق النفس •

أحدث في الدين والتحرر الثقافي

أ — تحرر العقل العربي :

١ — لماذا لم يتحرر العقل العربي ؟ هل لأنه لم يمر بفترة ومرحلة تشبه عصر النهضة الأوروبية ؟

لا يمكن الحديث عن العقل العربي والعقل الفرنسي والعقل الألماني ، فهذه مصطلحات تخشف عن مواقف عنصرية نشأت في الغرب منذ القرن الماضي ، ومازال يتم الترويج لها في إسرائيل عن قصد بدليل آخر كتاب صدر لبنتاي بعنوان « العقل العربي » ولدينا عن غير قصد وتبعية للآخرين • ولكن هناك الفكر • ولا يمكن أيضا أن نطلق عليه العربي ، فالفكر لا جنسية له ، بل هو الفكر الاسلامي أو فكرنا القومي ان شئنا •

كما يصعب الحكم عليه بالتحرر أو عدم التحرر فهذه أحكام مطلقة لا تصدق على عملية تاريخية ومسار طويل تساهم فيه الارادات الفردية والجماعية • وبالتالي يكون السؤال أصبح عن شروط التحرر أو درجة التحرر أو نسبة التحرر أو أوجه التحرر • ولا تكون الاجابة علمية عن طريق أخذ نمط آخر من الغرب أو المشرق تقاس عليه عملية التحرر • فلذلك حضارة نمطها الخاص ، النمط الصيني غير النمط الأوربي ، والنمط الهندي غير النمط الأمريكي ، وبالتالي ليس عصر النهضة الأوربي مقياسا للتحرر وان كان يعطى نموذجا للتحرر في اطار النمط الغربي القائم على الانفصال بين الماضي والحاضر وليس الاتصال •

ومع ذلك يمكن الاجابة على السؤال على النحو الآتي : بعد انتهاء الحضارة الاسلامية في دورتها الاولى في القرون السبعة الاولى وأعطتنا نموذجا أولا لنشأة الحضارة وتطورها واكتمالها في القرنين الرابع والخامس ، جاء الغزالي وهاجم العلوم العقلية ، ودعى الى العلوم

الذوقية • ولم تفلح بارقة ابن رشد في القرن السادس في وقف التيار المناهض للعقلانية • فجاء ابن خلدون ليؤرخ للحضارة الاسلامية في الدور الاول محددًا عوامل النشأة ومركزًا على أسباب الانهيار • ثم استمرت الحضارة الاسلامية بطريق آخر ، في القرون الخمسة التالية ابان الحكم العثماني ، تؤرخ لذاتها ، وتدّون ابداعاتها ما دامت عاجزة عن الابداع ، وهو عصر الشروح والمخصصات • ولكن منذ قرنين ، منذ محمد بن عبد الوهاب ، والأفغانى ، والكواكبي ، ومحمد عبده ، والسنوسى ، والمهدى ، والشوكانى ، والالوسى ، بدأنا « الإصلاح » ، وهو سابق على النهضة أى إعادة الحياة الى الموروث الدينى ، وتخليصه مما علق به من خزعبلات وخرافات • فطهارة الدين ، ونقاء الايمان شرط أولى سابق على أية نهضة • ولكنه ظل اصلاحا نسبيا أشعريا في التوحيد وان كان معتزليا في العدل ، أى أنه مازال قائما في نطاق السلفية الاشعرية التى سادت منذ ألف عام دون تقليصها ثم ايجاد البديل الاعتزالى العقلانى لها • كان التحرر اذن محاولة نسبية فقط فيما يتعاق بقدرة العقل على التمييز بين الحسن والقيبح والارادة الحرة ولكن ليس فيما يتعلق بتصور الله أو النبوة أو المعاد أو السياسة • فالعقل مازال في حاجة الى نبوة ، والمعاد مازال يدفع بالناس الى التفكير فيما وراء العالم بعد الموت ، وليس في هذا العالم أثناء الحياة ، والسياسة مازالت مركزة حول صفات الامام وليس حول المؤسسات أو الجماهير ودورها . سادت الاشعرية ألف عام ، وظهر الاعتزال على مدى ثلاثمائة عام ثم انتهى الى الاشكال اذن هو أن السلفية في حياتنا مازالت لها الأولوية على العقلانية • والاعتزال يعنى أن يكون العقل قادرا على تصور الحقائق ، الله كمبدأ وليس كشخص ، الانسان حر عاقل ، والطبيعة مستقلة لها قوانينها الثابتة ، والانسان له ماض وله مستقبل ، ولكن يعيش في حاضره بعمله وجهده في مجتمع ودولة يختار نظامها ، وعليه واجب « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » • اذا استطعنا ايجاد الاشعرية الى جانب الاعتزال تحرر العقل وارسينا قواعد النهضة وشروط التقدم •

٢ - يرى البعض أن هناك فرقا يصل الى ١٦٠.٠٠٠ عاما بين العقل الأوربي والعقل العربي ، لأن العقل الأوربي يدخل الآن مرحلة تغير كيفية جديدة . ما رأيكم ؟

ان أخطر ما يهدد أمة هو اليأس ، اليأس من نفسها ، والولولة المستمرة ، والاحساس بالنقص أمام الآخرين . وفي معارك التخلف والاستعمار ، يكون ضد اليأس في صالح أعداء الأمة لأنه يقضى على ابداعها ، ويشل حركتها ، ويجعلها تحول التبعية الى سلوك دائم ، وتصبح حضارة الآخرين ، والحضارة الغربية نموذجا لها ، هي الحضارة الفريدة الواحدة التي تلحق بركبها كل الحضارات الأخرى .

وأكبر مثل على ذلك ما يروج بيننا باسم « الصدمة الحضارية » ، ومؤداهما أن معدل انتاج الغرب أكبر بكثير من معدل اللحاق به ، وأنه كلما حاولنا اللحاق بالغرب ، فإن المسافة تتسع بيننا حتى تصل الى ما لا نهاية ، وبالتالي يحكم علينا بالتخلف الأبدى ، وعلى الغرب بالتقدم الأبدى ، ونظل تابعين الى الأبد ، وقد ننقرض لأنه قد لا يكون للتابع مكان في هذا العالم . وخطورة ذلك هو جعل الغرب باستمرار نقطه احالة ، ومعيار التقدم ، ومقياس كل شيء .. وهو يدل على موقف مفترب يصل الى حد العمالة والخيانة ، والتفكر لقدرات الأمة على الخلق والابداع ، وانسلاخ عن ماضيها وتاريخها وأصالتها . فالغرب ذاته ليس نمطا فريدا ، عبقريا على غير منوال . بل انه ضم كل نتاج الحضارات السابقة عليه من الصين والهند وفارس واليونان ومصر القديمة ، والحضارة الاسلامية ، والتراث الافريقي والمكسيكى .. الخ . وأخفى هذه الروافد حتى يشع هذه الاسطورة وهو أنه نموذج عبقرى فريد لاتقدر أية حضارة أخرى على الاتيان بمثله « ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . وعلى هذا النحو تنفصل الشعوب غير الأوربية من تراثها ، ومواطن ابداعها ، وشروط نهضتها ، وتتحول الى حضارات مقلدة تابعة للغرب ، فتتم الهيمنة للحضارة الغربية ، بعد أن كانت له الهيمنة العسكرية من خلال احتلال الأرض والغزو ، ثم الاقتصادية من خلال

نهب الثروات والمواد الأولية وغزو الاسواق والشركات المتعددة الجنسيات ، ثم السياسية من خلال الأحلاف ومناطق النفوذ ، ثم الثقافية من خلال نشر الثقافة ومراكز البحث والاعلام ، وأخيرا الحضارية من خلال بث اليأس واجهاض العقول ، وتحويل كل الشعوب غير الأوروبية الى مستهلكة ناقلة للعلم وليس الى مبدعة وخالقة له . وقد نهضت الصين ، وتحررت فيتنام ، ونشأت علوم اجتماعية وطنية في أمريكا اللاتينية ، وتحررت شعوب العالم الثالث ضد النمط الأوربي ، وبنموذج وطني أصيل .

كل شعب يعيش مرحلته التاريخية . اذا كانت للغرب الريادة منذ خمسمائة عام فان هذه الريادة قاب قوسين أو أدنى من الانتهاء ، فقد ظهرت ريادات أخرى تبشر بمستقبل قريب في الصين والهند والمكسيك وفي الأمة العربية ، وفي العالم الثالث بوجه عام الذي أصبح يمثل نوعا من انضمير العالمى . فالتقدم لا يستمر الى الأبد لكل شعب ، كل شعب له دورته ، وقد قاربت الدورة الأوروبية على الانتهاء . بل ان مفكرى الغرب وفلاسفته مثل اشبنجلر وهوسرل وبرجسون ونييتشه وشير ينعون حضارة الغرب لأهله ، يتحدثون عن أفول الغرب ، انتحار الغرب ، قلب القيم ، وينتهون الى العدمية المطلقة . وخرجت آلاف الدراسات عن مخاطر المجتمع الصناعى المتقدم ، وتهديدات الحاسبات الآلية للحياة الانسانية ، وتلوث البيئة وحوادث الانتحار والبطش والجريمة والعنف ، مظاهر الفساد والانحلال والاستغلال . فاذا كان الغرب ينعى ذاته لنا فما بالنا نباركه ونتخذة نبراسا لنا ومقياسا للتقدم فنبعث في روحنا اليأس ، ونقتل أنفسنا بأيدينا ؟

٣ — يرى بعض المفكرين أن المنطقة العربية نتيجة تخلف العقل العربى سوف تتحول الى ما يشبه الهنود الحمر ؟ وأن الحضارة العربية تشبه حضارة الانكا ؟

ان ادانة الذات وتعذيبها انما ينشأ من عدم الاحساس بها أو بعقدة النقص في مواجهة غيرها . وان الذى يعتبر حضارتنا تسير نحو الفناء والانقراض انما يعبر عن مجرد أمانى ما أنزل الله بها من سلطان ،

ويكون آتجر ذاعية للغرب ، ومروج لاسطورة الصدمة الحضارية دشعا اليأس في قلوب الأمة ، في مقابل نهضة اسرائيل الجديدة ، ولم شعبها من الشتات ، وآن حركات التحرر الوطني لم تحدث في جيلنا ، وآن محاولات النهضة منذ أكثر من قرن من الزمان ، بالرغم من نسبتها ، لم تتم ، ولم تحدث أثرا فينا ! بل ان المستشرقين أنفسهم الذين روجوا لمثل هذه الاسطورة قد تخلوا عنها . وان أعتى النظريات العنصرية التي جعلت الجنس الأرى وحده هو الصانع للتقدم في مقابل الجنس السامى المختلف بطبعه قد انهارت أمام شواهد التاريخ . لكن يبدوا ان « العلوم الحضارية » في الغرب قد ورثت هذه النظرية القديمة ووجدت لها المروجين بيننا الذين يرون حضارة الغرب هي الحضارة العالمية الوحيدة ، ويسعون الى سيادتها وانتشارها والقضاء على كل الحضارات المحلية الأخرى للشعوب غير الأوروبية .

نحن لسنا غرباء عن حضارتنا ، ولسنا مستشرقين ، بل هي جزء منا ، ونحن جزء منها ، نحن مسئولون عنها ، ولسنا متفرجين عليها .
التخلف والتقدم عملية تاريخية حية حركية وليست جواهر ثابتة وصفات مطلقة لشعب دون شعب . بل ان هذه الحضارة التي يرى البعض فيها سائرة الى الانقراض هي أساس حضارات العالم . فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية وريثة لحضارات ما بين النهرين في العراق ولحضارات الفينيقيين في الشام وحضارة مصر القديمة على ضفاف النيل . وقد قامت الحضارة الإسلامية على مدى سبعة قرون ، رائدة لحضارات العالم ، تمثلت حضارات الهند وفارس واليونان والروم ، وأبدعت ، وأنتجت ، وترجم عنها الغرب في بداية نهضته . لم تخرج نظريات في الغرب تنعى شعبه وتؤله حضارة المسلمين بل ظهر نقاد لحضارة المسلمين ولشرحهم على أرسطو . كما ظهر فلاسفة وعلماء ومفكرون أحرار يستأنفون الفكر الاسلامى والعلم الاسلامى والنهضة الاسلامية .

انه عيينا نحن هو أن نؤله الآخرين ، وأن نتنكر لقدرات الذات .

ولا يأخذ هذا الموقف الا من انسلخ عن حضارته وباع نفسه لحضارات الغير بثمن بخس دراهم معدودة اما لولاء طائفي للغير ، أو لتعصب ديني من الاقلية للتراث الأغلبية • وان حضارة الانكا لفى ازدهار ، وتبعث المكسيك حضاراتها القديمة ، وتقيم أمريكا اللاتينية علومها الانسانية الوطنية في مقابل علوم الغرب ، بل ظهرت نظريات حضارات خليج المكسيك كأولى حضارات العالم • فهناك ظهرت الاهرامات ، وهناك تعانق المصريون القدماء • كما قامت الصين بنهضتها الحالية حتى في العلوم الطبيعية في علوم الطب والكيمياء وعلوم الذرة ابتداء من التراث الصيني الخالص • كما قامت فيتنام باستعمال الوسائل المحلية الخالصة ، السراديب والبنادق داخل غابات الاشجار في مواجهة أعتى آليات الحرب الحديثة في الغرب • المخ • الم يأن الأوان لاعادة النظر في ولائنا القومي ، هل هو للغير أم للذات ؟

٤ - هل هناك مفكرون عرب ؟ أم أنهم مجرد نقلة للفكر الغربى فقط ؟

لا يعنى الفكر بالضرورة ما حدث في الغرب من اعتبار الفكر صاحب نظرية أو مذهب • فقد أسقط الوعى الأوروبى في عصر النهضة كل الغطاء النظرى السابق الذى ورثه من العصر الوسيط وتراث الكنيسة ، فأصبح الواقع عاريا من أى غطاء نظرى بديل ، وهنا جاء دور الفكر والعالم في ايجاد غطاء نظرى آخر معتمدا على جهده الخاص ، ووسائل المعرفة الانسانية الحسية والعقلية والوجدانية بعد رفضه كل الوسائل المسبقة للمعرفة بعد اكتشاف تعارض الكتب المقدسة مع حقائق التاريخ ، وتعارض عقائد الايمان مع أبسط حقائق العقل والبديهة • فظهرت النظريات والمذاهب الغربية مثل الحسية والعقلية ، والمثالية والواقعية ، والكلاسيكية والرومانسية • المخ ، كل منها رد فعل على الآخر ، يبتتر جزءا من الواقع ، فيجىء مذهب آخر ليعبرز الجزء الآخر ، وهكذا حكمت المذاهب الغربية قوانين الأفعال وردود الأفعال • ثم نقلنا ذلك نحن ، وتصورناها علوما ونظريات ، ومذاهب مستقلة عن الزمان والمكان خارج ظروف نشئتها ومكونات بيئتها ، دعاية لأنفسنا وتشدقا بالجديد ، وحرصا

على الكسب ، حتى أصبحنا وكلاء حضاريين للغرب وعملاء لمذاهبه ، ففرشنا على أرضنا كما من المذاهب ، والواقع لدينا مازال مغطى بغطائه النظرى التقليدى الموروث ، فوضعنا قشورا فوق الاعماق ، لم تؤثر ، بل تتساقط اذا ما تحركت الجذور •

فالمفكر لدينا له معنى آخر تماما ، ينبثق من المرحلة التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا • فنحن مازلنا ، وقد بدأنا ذلك منذ أكثر من قرون ، فى عصر الاصلاح الدينى نحاول أن نتجاوزه الى عصر النهضة • وبالتالي يكون كل مفكر لدينا هو بالضرورة مصلح دينى ، يعيد النظر فى معنى العقيدة ، ويعيد الحياة لها ، ويعطى الأولوية للمعاملات على العبادات ، وللاعمال على الأقوال ، وللدنيا على الآخرة ، وللعقل على النقل ، وللحرية على الجبر ، ... الخ • فاذا ما تم الاصلاح الدينى على نحو جذرى أمكن لجيلنا ، وتلك هى مهمته ، الانتقال الى عصر النهضة • ومفكر عصر النهضة هو الذى يتصدى للموروث القديم محاولا نقده واعداده بنائه ، والتحرر من معوقاته ، وأخذ نقاط قوته ، واكتشاف الطبيعة مصدرا للعلم ، والحواس والعقل أحد وسائله ، واعتبار الانسان مراكزا للعالم ، والحاضر أولى من الماضى ، والانسان جسد قبل أن يكون روحا • يقوم مفكر عصر النهضة بهذا التحول الجذرى فى محاور الحضارة ومستوياتها ولغتها ومناهجها حتى يمكن بعد ذلك أن يتحرر العقل ويتجه نحو الطبيعة • ويتم تطبيق العقل وتفجيريه فى المجتمع فتتشأ الثورات الاجتماعية قبل الثورة الصناعية • ولكن لسوء الحظ جعلنا أنفسنا وكلاء حضاريين للغرب ، ننقل ما ينتج ، ونترجم ، ونؤلف مترجمين ، منسقين بين المعارف ، ولم نقم بمهمة جيلنا أى اتمام الاصلاح الدينى على نحو جذرى ثم نقله الى نهضة شاملة • وفرحنا بألقاب مفكرينا : وضعى ، بنوي ، مثالى ، واقعى ، علمى ، وجودى ، تحليلى ، رومانسى ، كلاسيكى ، تكعيبي ، سريالى ، وأعطيناهم الجوائز فى عيد العلم حتى أصبحوا فقاعات سرعان ما تنفجر ، لأنها مجتثة الجذور ، أمام أى مد أصيل من تراث الآمة وتاريخها •

• — ما الترق بين ما يتم من نقل الآن للفكر الغربى وما كان يحدث في فترة ازدهار الحضارة العربية ؟

نشأت حضارتنا القديمة بفضل الوحي • فقبل الوحي كان لدينا الشعر العربى وكان فيه سجل حياة العرب ، وكان لدينا بعض العرف والعادات والتقاليد والقيم العربية الموروثة • ولكن بفضل الوحي وحوله نشأت الحضارة الاسلامية • وقد امتاز الوحي بانه كان نداء للواقع « أسباب الزول » ومتطورا متكيفا مع القدرة البشرية « الناسخ والمنسوخ » • وبعد عصر الفتوحات بدأت الترجمة بالتعرف على حضارات الآخرين دون ما تخوف أو تهيب أو اتهام بأنها أفكار مستوردة • وتمت الترجمة عدة مرات اما من خلال لغات متوسطة كالسريانية أو مباشرة من اليونانية الى العربية • وتأسس « ديوان الحكمة » لهذا الغرض • ورعت الدولة الترجمة والمترجمين • ولكن لم تستمر الترجمة أكثر من قرن من الزمان ، القرن الثانى ، حتى ظهرت بعده بوادر التأليف ، وخرج المفكرون يتمثلون القديم ويبدعون الجديد • فخرج لدينا الكندى والفارابى وابن سينا بعد ثابت بن قرة ، وهنري بن اسحق ، واسحق بن حنين ، ويحيى بن عدى كـمترجمين ، قاموا بالشرح ثم بالتأليف • استطاع القديما الانفتاح على الحضارات السابقة بلا تحيز مسبق وتمثلها ، واستيعاب ما يتفق مع الذات والرد على ما يخالفها •

أما نحن الآن ، فلا نحن وعينا بما فعله القديما ، ولا درسنا عمليات التمثيل والاستيعاب ، وكيفية التعبير عن مضمون الذات بلغة الغير ، وأصالة الأنا بمصطلحات ومفاهيم الآخر دون ما وقوع في الاغتراب ، ولا نحن استأنفنا نفس العملية مع الحضارات الغازية المجاورة الحالية وعلى رأسها الحضارة الأوروبية • فانفصلنا عن القديما ، وجهلنا التراث ، ونقلناه كما دون فهمه كيفا ، وترجمنا من الغرب دون ما تمثل أو وعى أو استيعاب ، فتراكم الكم الغربى عن واقعنا • فحدثت الازدواجية الثقافية بين أنصار القديم ، أهل السلف ، وأنصار الجديد ، العلمانيون الغربيون ، ووقع الفصام في شخصيتنا القومية بين الأزهر

والجامعة ، بين التعليم الدينى والتعليم الدنيوى • فتراكم فوق الواقع علم القدماء ، والعلم الغربى ، وأصبح عقل الأمة مشحونا من هذين المصدرين دون ما وحدة ، ومطحونا بين دفتى الرضى دون ما خلاص • فوقع الاغتراب فى حياتنا ، الاغتراب عن القدماء ، والاغتراب عن المحدثين • وأصبح البعض يمثل أهل السلف ، والبعض الآخر يمثل الخلف • البعض يرى نفسه فى فكر الفقهاء أو الصوفية أو المتكلمين والبعض الآخر يرى مستقبله مع الماركسيين أو الوجوديين أو العقلانيين أو الاشتراكيين أو الرأسماليين ، والحاضر نفسه محاصر بين هؤلاء وهؤلاء لا يجد له مخرجا ، وكلاهما نقطة بصرف النظر عن مكان النقل ومصدره . وطالت فترة التعليم عن الغرب أكثر من اللازم ، فما زلنا نترجم أكثر من قرنين من الزمان ، ومازلنا نقيم مشاريع الترجمة ، ونرى نهضتنا فى الترجمة دون ما استيعاب أو ادراك لوظيفة التعلم وعدم تمييز فصل القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات • ولم يظهر فينا الابداع الا فى نقاط متفرقة وعند افراد معدودين انزلوا عن مجتمعهم حرصا على وعيهم الذاتى المستقل (جمال حمدان) •

٦ - حدث انهيار هائل فى الفكر والثقافة فى السنوات العشر الماضية • ما تفسرك لمسألة هذا الانهيار والتغير فى المفاهيم ، وتقبل الناس لهذا التغير ؟

لقد بدأ الانهيار منذ أكثر من عشر سنوات ، ولكن آثاره هى التى بدأت فى الظهور بشدة منذ عشر سنوات • فقد بدأ فجر النهضة العربية والاسلامية منذ القرن الماضى ابتداء من ثلاثة تيارات متميزة ومتقاربة فى آن واحد • التيار الاصلاحى ابتداء من الأفغانى ، والتيار الليبرالى ابتداء من الطوطاوى ، والتيار العلمانى ابتداء من شبلى شميل • وقد استمر كل تيار عند ممثليه ولكنه ابتداء فى الهبوط بمجرد الارتفاع ، وكأن الصاروخ قد وقع بمجرد الانطلاق ، ولم يستطع اختراق حجب الفضاء • فقد هبط الاصلاح الدينى من الأفغانى الى

محمد عبده إلى المنتصف ، بعد أن أثر ترك الثورات السياسية وفضل
الاعداد التربوي ، وشارك في الثورة العرابية ثم انقلب عليها ، ثم هبط مرة
أخرى إلى النصف عند رشيد رضا ، وتحول الإصلاح إلى حركة سلفية .
تم حاول حسن البنا تلميذ رشيد رضا النهوض من جديد عن طريق
تجنيد الجماهير ، وأصبحت جماعة الإخوان المسلمين كبرى الحركات
الاسلامية الحديثة . ولكن اصطدام الحركة بالثورة المصرية وبالثورات
العربية الأخرى جعلها تنزوي ، وتتشكل بين جدران السجون فخرجت
الحركات الاسلامية عنيفة متصلة لا تقبل الحوار وتكفر كل ما عداها
كرد فعل على ما حدث للحركة الاسلامية على يد الثورات العلمانية .
فتحول الإصلاح إلى سلفية ، والانفتاح على حضارات الآخرين إلى
انغلاق على الذات ، وتقلص المشروع الاسلامي في مواجهة الاستعمار
والصهيونية في الخارج ، والتسلط والفقير في الداخل إلى مجرد اعلان
الحاكمية كسعار ومبدأ .

كما تحولت الليبرالية التي بدأها الطهطاوي إلى قومية مصرية ،
وليبرالية عربية عند لطفي السيد ، وطه حسين ، والعقاد ، وتحولت
الاستنارة إلى تعقيم ، والحرية إلى تسلط ، بعد الثورة المصرية وسيادة
الرأي الواحد والحزب الواحد . وانقلب الفكر الليبرالي إلى فكر
سلطوي وظيفته تبرير قرارات السلطة ، وانتهى تعدد الاحزاب إلى
حزب السلطة . وخاف الإنسان الجهر بالرأي ، وانتهت حرية الصحافة ،
وكان الليبرالية كانت انجازا سطحيا عصفت بها النظم الثورية باسم
الانجازات الاجتماعية .

كما انتهت العلمانية العلمية التي عكس ما انتهت اليه ، وانقلب
اسماعيل مظهر من العلم إلى الدين ، وتحول المجتمع كله من العلمانية
إلى الدولة الدينية ، وأصبح العداء للغرب تخصبا وعداء للأفردون
ما نقد أو وعى حضارى بالذات ، وازدوج العلم مع الايمان ، أو ارتبط
بفعل المعجزات عن طريق التكنولوجيا ، وأصبح مفتاحا مسريا لمشاكل
العصر .

والسبب الرئيسى لهذا الانهيار الذى بدأنا نرى آثاره المدمرة هو ان بدايات كل تيار لم تكن بدايات جذرية • فالاصلاح الدينى ظل أشعريا فى أسسه النظرية ولم يتحول الى الاعتزال ، وكان النمط الغربى له فى الصناعة والقوة والنظم البرلمانية نمطا للتحديث • والتيار الليبرالى أيضا نشأ على منوال الغرب وبناء على الاعجاب بمبادئ الثورة الفرنسية ، ولكنه كان مجتث الجذور • لا يؤصل مفاهيم الحرية والمساواة من الداخل أى فى تراث الأمة • فتحولت الليبرالية الى ايديولوجية الطريقة الحاكمة وظل الشعب فى جهله وتخلفه التاريخيين • أما التيار العلمانى فنشأ أيضا مجتث الجذور لا أصول له ولا منابت ، مقلدا للغرب ، فسرعان ما انتهى الى التغريب والانعزال عن الرافد الرئيسى التاريخى فى ثقافة الجماهير • ولو كانت هناك بدايات أساسية جذرية مؤصلة لاستمرت النهضة وعاشت فترة أطول •

٧ — ما جوهر الأزمة فى تصوركهم ؟

جوهر الأزمة هو عدم ارساء شروط النهضة من منظور تاريخى سواء فى البحث عن الجذور الماضية أو فى سبر أعماق الحاضر أو التخطيط لمراحل مستقبلية • فلا يمكن تغيير المجتمعات بين يوم وليلة بناء على نمط خارجى هو فى الغالب النمط الغربى •

يمكن أذن جوهر الأزمة فى الآتى :

(أ) عدم البحث فى الجذور • فالتخلف له جذور فى الماضى ، والتسلط له جذوره ، والفقر أيضا له جذوره ، وما لم يتم القضاء على هذه الجذور فانه لا يمكن حل الأزمة نهائيا ، وسنكتفى بالمسكنات الوقتية لها ، ولكن سرعان ما تعود الأزمة للظهور • والجذور فى التراث لأن التراث هو الرافد الاساسى فى وجدان الجماهير الذى يكون ثقافتها ، ويعطيها نظرياتها ، ويوجه سلوكها • فطالما لم تنتزع جذور الأزمة من التراث القابع فى وجدان الجماهير يستظل الأزمة قائمة •

(ب) عدم رصد دقيق لمكونات العصر ومشاكله الرئيسية وتحويل ثقافة الجماهير وإعادة بنائها طبقا لحاجات العصر . فتظل الثقافة دائما في جانب محافظة تقليدية كأساس لانجازات اجتماعية ثورية مثل الاصلاح الزراعى والتأميم والتصنيع والقطاع العام . فاذا ما اختفت القيادة الثورية بالوفاة أو بالثورة المضادة انتهت الانجازات الاجتماعية وانقلبت رأسا على عقب دون ان تتحرك الجماهير لأن قواها الذهنية لم تتغير ولم تواكب الثورة .

(ج) عدم الاحساس بالمراحل التاريخية ، وغياب الوعى التاريخى فى وجداننا المعاصر . فنكون محافظين تاريخيا وفنشأ الليبرالية على النمط الغربى مع أنه الأجدى ايجاد البديل الاعتزالى من الداخل ، ونكون مجتمعات تراثية مازال الدين فيها أحد المكونات الرئيسية لثقافتها ، ونحاول أن نقيم دولا علمانية على النمط الغربى فيثور المد الدينى ويثأر^١ ويشدد ويقضى على كل محاولات التحديث . ونكون مجتمعات خرافية سحرية ونحاول أن نؤسس مجتمعات علمية صناعية فننظر الى الآلة نظرتنا للمعجزة ، والى التكنولوجيا نظرتنا الى السحر . فلا نحن مجتمع سيرى الاشتراكية أو العلمية أو العقلانية فى جيلنا بل نحن مجتمع م مهد لها عن طريق نقد الموروث ، والتحرر من التقاليد ، واعتبار الطبيعة مصدرا للعلم ، والانسان مركزا للكون . الاحساس بالمرحلة اذن ضرورى حتى لا نقع فى السلفية التى تحيل الحاضر الى الماضى ، ولا نقع فى الطفولة اليسارية التى تريد تحويل الحاضر الى المستقبل فتسبق الاحداث ، وتريد الحصول على النتائج دون المقدمات ، فنضع العربى أمام الحصان .

٨ - ما السبيل الى الخروج منها ؟

السبيل الى ذلك هو تحديد موقفنا الحضارى الذى يتجلى فى ثلاث اتجاهات (١)

(١) وهذا هو جوهر مشروع « التراث والتجديد »

١ - إعادة بناء التراث القديم حتى يمكن القضاء على معوقات التقدم من الجذور ، وإيجاد البدائل التي نرسى عليها أسس التقدم الدائم دون ما خوف من ردة أو انتكاسة أو انهيار أو ثورة مضادة ، أو أحياء للمحافظة كتيار تاريخي سائد في وعي الجماهير . ويتم ذلك عن طريق إيجاد البديل في كل علم تقليدي ، من الأسعرية إلى الاعتزال ، ومن الفقه الافتراضى إلى الفقه العلمى ، ومن النص إلى الواقع ، ومن النقل إلى العقل ، ومن الآخرة إلى الدنيا ، ومن العبادات إلى المعاملات ، ومن ترك الدنيا والزهد إلى الالتزام بها والعمل بداخلها ، ومن الفناء عن الذات إلى إبقاء الذات ، ومن الآلهيات إلى الانسانيات . وذلك يعني إعادة قراءة التراث طبقا لحاجات العصر .

٢ - أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره التراث الذى نقف منه موقف التحدى . فلا يمكن الإبداع طالما أن التراث الغربى قد انتشر خارج حدوده طاغيا على الثقافات المحلية وقاضيا عليها . لا بد من أخذ موقف منه ، ورده إلى داخل حدوده الطبيعية حتى يمكن التحرر منه وإبراز الثقافات المحلية كشرط للإبداع ، والانتقال من مرحلة نقل المعرفة إلى إبداع العلوم ، ومن مرحلة تقليد الفنون إلى الإبداع الفنى . وبالتالي تنشأ بيننا وبين الآخر علاقة صحيحة لا علاقة تبعية أو تقليد .

٣ - إيجاد نظرية في التفسير تعيد قراءة النصوص المقدسة طبقا لحاجات الواقع . فالواقع هو الحاضر ، وهو المحك في إعادة بناء التراث القديم أو أخذ موقف من التراث الغربى . المخرج من الأزمة هو التنظيم المباشر للواقع ، وحصر قضاياها ، ورصد مشاكلها ، والتعرف على مصيرها ، ثم أخذ ذلك كله في الاعتبار وإعادة وضعه داخل الثقافات الوطنية للجماهير ، والكتلة المقدسة في مركزها ومحورها الأول . لا بد أن تكون لدينا نظرية في التفسير ، وفي قراءة النصوص ، وفي فهم الواقع ، حتى يمكن أن تحدث الوحدة في شخصيتنا القومية بين حضارة الكتاب وحضارة الطبيعة .

والقادر على القيام بهذا الدور هي الطليعة المثقفة الواعية
بالتاريخ ، القائدة لحركة الجماهير ، والقائمة بعملية التنوير • فهي
الأقدر من الأحزاب السياسية والمؤسسات الثقافية • وقد كان الوعي
الفردى باستمرار هدفه الوعي الجماعى • وكلاهما يكونان الوعي
التاريخى • لا يوجد مخرج للأزمة عن طريق القرارات بل بالعمل
المهادى الطويل لبناء ثقافة الأمة وإعادة تحديد دورها فى التاريخ^(١)

(١) وقد تم تحقيق كثير من هذه التطلعات فى كتاباتنا بعد ذلك على مدى عشر سنوات .
انظر مثلا ، « موقفنا الحضارى » ، « التراث والنهضة الجفيلية » ، « الفلسفة والتراث » ،
« التراث والتغير الاجتماعى » ، « التراث والعمل السياسى » ، « كيوه الاصلاح » ،
« الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » فى « دراسات فلسفية » ص ٩ — ٢٢٧ ،
« التجلو المصرى » القاهرة ١٩٨٨ ، وايضا « من الوعي الفردى الى الوعي الاجتماعى » ،
« لماذا غلب مبحث التمسك فى تراثنا القديم ؟ » ، « لما غلب مبحث التاريخ فى تراثنا
القديم ؟ » فى « دراسات اسلامية » ص ٣٤٧ — ٥٦ ، « التجلو المصرى » القاهرة ، ١٩٨٠ ،
وايضا « التراث والتجويد » ، « موقفنا من التراث القديم » المركز العربى للبحث والنشر ،
ص ٢٠٣ — ٢١٦ ، القاهرة ١٩٨٠ ، وايضا « من العقيدة الى الثورة » محاولة لإمادة بناء
علم اصول الدين ، خمسة مجلدات ، محبولى ، القاهرة ١٩٨٨ .

ب - قضية الديمقراطية

السؤال الأول : ان أزمة الحرية والديمقراطية في عالمنا العربى الراهن هى أولى الأزمات وسببها جميعا • وقد ضاعت كل محاولانا الأخيرة هباء من أجل تغيير الهياكل الاجتماعية والأبنية الاقتصادية وذلك لأن قضية الحرية والديمقراطية لم تحل بعد ، وهى الأساس النفسى والسلوكى الذى يسمح بالتغيير الجذرى لمجتمعاتنا أو تقف حجر عثرة أمامه • لقد حاول الضباط الأحرار في ثوراتنا العربية الأخيرة على مدى ربع قرن من الزمان أحداث تغيرات جذرية في نظمنا الاجتماعية والسياسية : القضاء على الملكية ، التحرر من الاستعمار ، القضاء على الاقطاع ، تأسيس القطاع العام ، توجيه الدولة للنشاط الاقتصادى • الخ • ولكنهم خلقوا أزمة الحرية والديمقراطية ، فسيطر الرأى الواحد ، واختفت المعارضة ، وأصبح فكرنا القومى كله تبريريا اعلاميا مؤيدا للسلطة القائمة • فلعجب الضباط الأحرار دور المفكرين الأحرار ، فوضعوا العربية أمام الحصان • وأصبح المتناقض واضحا بين فترة ما قبل الثورات العربية الأخيرة التى سادتها الليبرالية في الاقتصاد وفى الفكر : مجتمعات اقطاعية رأسمالية حليفة للاستعمار ولكنها تفتى بحرية الفكر والرأى والتعبير ، وفترة ما بعد الثورات العربية التى سادت الاشتراكية في الاقتصاد وفى الفكر : مجتمعات اشتراكية مناهضة للاستعمار ولكنها مضبوقة الفكر ليس لها الحق في التعبير عن آرائها •

ان قضية الحرية والديمقراطية في بلادنا هى الشرط الأساسى لكل تحديث ، والتحديث هو الشرط الأول لأى تغيير في الأبنية الاجتماعية • فنحن نعيش في مجتمعات متخلفة ولا يمكن تغيير أبنيتها الا من خلال قضية التخلف • فما أسهل من تغيير نظام اقتصادى اقطاعى أو رأسمالى الى نظام اشتراكى والتخلف قائم في النظامين في

صورة دكتاتورية النظام أو فوقيته أى بنائه من السلطة وبفعل الدولة • فاحداث التقدم فى المجتمعات المتخلفة شرط أساسى سابق على تغير أبنيتها الاجتماعية • ومن مظاهر التخلف فى مجتمعاتنا أولوية القمة على القاعدة ، والسلطة على الشعب ، والحاكم على المحكومين ، والرئيس على المرؤوسين ، فنحن نعيش فى مجتمعات أبوية السلطة فيها لرئيس القبيلة ، وكبير العائلة ، وأب الأسرة ، وشرطى الطريق ، وشيخ الغفر ، وعمدة القرية • ولا يمكن أن تتغير الأبنية الاجتماعية إلا بعد ثورة العائلة على كبيرها ، والقبيلة على رئيسها ، والأسرة على أبيها ، والطريق على شرطيه ، والقرية على عمدتها • والغفر على شيخه • أى عندما يكون للقاعدة حق مناقشة القمة وفرض حقوقها عليها أو انتزاعها منها بحيث يتساوى الطرفان : القاعدة والقمة ، الرئيس والمرؤوس ، الحاكم والمحكوم • الخ •

ان أزمة الحرية والديمقراطية فى مجتمعاتنا الحالية انما ترجع الى المرحلة التاريخية التى تمر بها ، مرحلة النهضة بعد مرحلتى الأحياء والإصلاح الدينى • فقد مر الغرب بمرحلة الأحياء فى القرن الرابع عشر وبمرحلة الإصلاح الدينى فى الخامس عشر ثم وصل الى مرحلة النهضة فى السادس عشر • وتتمثل هذه المرحلة ، فى القدرة على نقد الموزوث ، واعمال العقل ، والاعتماد على الجهد الانسانى وحده دون تسليم بسلطة النقل أو بمسلمات السلطات الدينية أو السياسية ، واكتشاف العالم الخارجى ، واعتبار الطبيعة مضدرا للعلم والمعرفة والأخلاق والدين والقانون • ثم ظهرت العقلانية فى السابع عشر من أجل سيطرة العقل على المعارف الانسانية وتفجيره فى فلسفة التنوير فى الثامن عشر حيث تم قلب النظم السياسية من ملكية الى جمهورية فى الثورة الفرنسية حتى ظهور الاشتراكيات والثورات العلمية والصناعية فى التاسع عشر ثم أزمة القيم والحضارة ومراجعة الذئس الحساب فى القرن العشرين • وبالتالى فان نقل مجتمعاتنا العربية من مرحلة التقليد والموروث والسلطة الى مرحلة الاجتهاد والتجديد

وحرية البحث هو الشرط الأول لاحداث أى تغير فى النظم السياسية والاجتماعية .

ولتحقيق ذلك يجب البحث عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر ثم اقتلاعها من أساسها حتى تتحول مجتمعاتنا وتمتاز أبنيتها تحت معاول النقد . ونقد الموروث والمسلّمات والمقدسات . هو البداية الحقيقية للتغير اجتماعى . ولما كان النقد لا يتم الا بالعقل ، كان استعمال العقل هو بداية تنشيط مجتمعاتنا وتحريكها . والعقل هو العقل الطبيعى المرتبط بالخص والمشاهدة والتجربة ، وبه يتم التأكيد على حرية الانسان واستقلال ارادته ودوره فى التاريخ وسيادته للطبيعة ومساواته للآخرين . يمكننا حينئذ اجتثاث هذه الجذور التاريخية التى تكن وراء أزمة الحرية والديمقراطية وعلى رأسها سطوة التصور ، وحرفية التفسير ، وتكفير المعارضة ، وتبرير المعطيات ومدم العقل . بعدها تستطيع مجتمعاتنا أن تواجه مشاكلها الفعلية وتعيد الاختيار بين الأنبياء السياسية والاجتماعية المختلفة طبقا لمصالحها واحتياجاتها .

السؤال الثانى : يصعب القول أنه كانت لدينا تجارب برلمانية تقليدية بعد ثوراتنا العربية الأخيرة فى فترة ما بعد الاستقلال السياسى بل كانت فى ظاهرها برلمانية وفى حقيقتها تسلطية . فالبرلمانات كلها كان يسودها حزب الأغلبية ، وهو حزب السلطة الحاكمة سواء الذى كونه السلطة بعد الحكم مثل الاتحاد الاشتراكى العربى فى مصر أو الذى تكون قبل الوصول الى الحكم مثل حزب البعث العربى الاشتراكى بسوريا والعراق . وكانت مهمة الحزب تقرير قرارات السلطة وتأييدها سياسيا دون مناقشتها أو نقدها . وكانت نسبة الخمسين فى المائة من الفلاحين والعمال مجرد مظهرها ، ولم يعبر ممثلو هذه الفئة ، وهى أكثر من نصف مجتمعاتنا عددا ، عن مصالح العمال والفلاحين بل كانوا يعتبرون أنفسهم جزءا من السلطة الحاكمة . وان كان تعدد الأحزاب قبل ثوراتنا العربية الأخيرة معايا فى بعض جوانبه بسبب

التسابق على السلطة ، والمنافسة الشخصية ، وتمثيلها للاقطاع ، وتعاونها مع الاستعمار والقصر الا أنه استطاع الحفاظ على الحرية وحق المعارضة السياسية وظهور أجنحة وطنية تقدمية واشتراكية في أحزاب الأغلبية في ذلك الوقت مثل الطليعة الوفدية .

أما تجربة الحزب الواحد فهي وان كانت تعبر عن مطالب الأغلبية في الحرية والاشتراكية والوحدة الا انها كانت تمثل دكتاتورية السلطة القائمة ولا تسمح بالمعارضة أو بتكوين أجنحة فيها . والدليل على ذلك فشل تجربة المنابر ثم تحولها الى أحزاب مستقلة عندما بدأ منبر اليسار أو حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوى في مصر القيام بالمعارضة الجادة وتقديم البرامج البديلة عن برامج الحكومة . أصبح الحزب الواحد هو حزب الحكومة ، وغاب عنه دوره في قيادة الجماهير والدفاع عن مصالحها . وكان يحكم تكوينه من تحالف قوى الشعب العامل أن غاب دوره في الصراع بين حقوق الأغلبية ومصالح الأقلية . فأصبحت الرأسمالية « الوطنية » حليفا للعمال والفلاحين ! وانضم الى الحزب الواحد كبار الملاك والصناع ورجال الأعمال وكل من يرغب في الوصول الى مراكز السلطة . ويرجع السبب في ذلك أيضا الى التخلف وأهم مظاهره التبعية للسيطرة ، وسيطرة القمة على القاعدة ، وتسلط الواحد على الكثير .

ويبدو أن هذه الواحدية في الحكم تنبع من طبيعة المخزون الحضارى عند الناس . فحتى لو كان هناك نظام ديموقراطى ليبرالى لحولته الناس بالضرورة الى نظام تسلطى ، فالجماهير تود عبادة الأفراد وتألبيه الحكام . فالله مسيطر على العالم ، وفرعون إله مصر ، وكما قال هيجل من قبل : في الشرق واحد فقط هو الحر والباقي كلهم عبيد ، وما وصفه علماء الاجتماع والتاريخ على أنه « الاستبداد الشرقى » ، وما طالب به المصلحون في القرن الماضى من أنه لا يصلح الأمة الا « المستبد العادل » ، وما يقوله بعض العلماء المحدثين من أن نمط التحديث في الشرق هو الحاكم القوى صانع الحياة القوية في مقابل نمط التحديث

العربي الليبرالي ، كل ذلك تعبير عن بناء حضارى أساسى فى وعى الجماهير . ولكن المهم هو توظيف هذا التصور الهرمى للعالم لصالح القاعدة وليس لصالح القمة . وبالتالي يكون قيام أيديولوجية سياسية واحدة تتبع من حضارة الأمة ، وظهور زعيم واحد ، منقذا للأمة اعتمادا على الولاء المزدوج بين الزعيم والأمة هو نمط التحديث فى مجتمعاتنا . ولما كان هذا الدين هو حضارة الأمة والثورة هو مستقبلها كان الدين الثورى أو الاسلامى السياسى هو أيديولوجية الأمة والشيخ أو الامام هو زعيمها بالإضافة الى الرأى والمشورة بين أهل الحل والعقد دون تسلط أو طغيان البعض ودون خوف أو جبن أو تملق أو نفاق البعض الآخر . وبالتالي يمكن الجمع بين الحزب الواحد الذى يعبر عن قلب الأمة وحضارتها واستقرارها فى التاريخ وبين تعدد الأحزاب الممثلة فى تعدد وجهات النظر من خلال الشورى . وثورة ايران العظمى خير شاهد على ذلك . فمستقبل الأمة مرهون بانشاء الحزب الاسلامى الثورى الذى يعبر عن تراث الأمة ومصالح الجماهير بقيادة العلماء .

السؤال الثالث : لما كانت أزمة الحرية والديموقراطية تتمثل أساسا فى الانفراد بالرأى الواحد ، رأى الحكومة ، وتكفير كل ما عداه من الآراء فإن قيام جبهة وطنية يكون هو الحل الأمثل لشرعية جميع الاتجاهات وحققها فى التعبير على قدم المساواة . ولقد قامت حركات التحرير كلها على أساس جبهات وطنية فى فيتنام وكوبا والجزائر وايران وفلسطين الا الثورات العربية التى انفرد أحد تياراتها بالعمل السياسى والحكر على جميع التيارات السياسية الأخرى .

ولا تعنى الجبهة الوطنية مجرد التعاون السياسى على مستوى التحقيق الفعلى للبرامج السياسية بل تعنى أيضا الاتفاق على الحد الأدنى من الأهداف القومية التى لا يختلف عليها أحد . فمثلا بالنسبة لمجتمعاتنا العربية تتحدد أهدافنا القومية فى ثلاث : الأولى تحرير

الأراضي المحتلة والقضاء على جيوب الاستعمار في المنطقة واستئصال الغزو الصهيوني لها ، أى القضية الوطنية • والثاني ، القضاء على جميع مظاهر التخلف ، مثل التفاوت الطبقي ، الأمية ، البيروقراطية ، التسلطية ، المركبة ، أى القضية الاجتماعية • والثالث ، تحويل الكم الجماهيري إلى كيف والقضاء على سلبية الجماهير ولا مبالاتها وإشراكها في الحكم أى قضية الحرية والديموقراطية • يمكن إذن الاتفاق على هذا الحد الأدنى من الأهداف القومية : الاستقلال الوطني ، والمعدالة الاجتماعية ، والحرية والديموقراطية بحيث تلتقى عليها جميع الاتجاهات السياسية •

ومع ذلك يمكن تعدد المداخل النظرية لصياغة هذه الأهداف • فقد يكون الإطار النظر لأحد الاتجاهات السياسية هي الماركسية ، وقد يكون عند اتجاه آخر هو الاسلام الثوري ، وعند اتجاه ثالث الوطنية الديموقراطية ، وعند اتجاه رابع الليبرالية ، ولكنها تصب جميعا في وحدة الأهداف القومية • فتعدد المداخل النظرية ووحدة البرامج السياسية هو شرط تأسيس الجبهة الوطنية • ويكون المحك في النهاية هو قدرة الإطار النظري لهذا الاتجاه أو ذاك على اقناع الجماهير وتجنيدهم وعلى تشخيص الواقع وتقدير الحلول لمشاكله • كما تتعد المناهج العملية لتحقيق الأهداف القومية • فقد يبدأ اتجاه بتجنيد العمال والفلاحين أى الطبقة العاملة • وقد يبدأ اتجاه آخر بتجنيد المثقفين ورجال الدين • وقد يبدأ فريق ثالث بمحو الأمية أولا • وقد يبدأ فريق رابع بمحاولة إقامة ثقافة وطنية واحدة تكون بوتقة لصهر القوى الوطنية • قد يبدأ اتجاه بتربية الأفراد ، وقد يبدأ اتجاه آخر بتغيير الهياكل الاجتماعية ، وفريق ثالث بتغيير نمط الانتاج الزراعي إلى النمط الصناعي • فتعدد الأساليب العملية يشابه تعدد الأطراف النظرية في نطاق وحدة الأهداف القومية • ولنضرب المثال بمصر حاليا • إذ تتفق الاتجاهات السياسية الرئيسية فيها على عدم الاعتراف بالكيان الصهيوني ورفض معاهدة السلام المصرية الاسرائيلية وهي

الاتجاه الاسلامى عند الخوان ، والاتجاه اليسارى بجميع فصائله المثلة في حزب التجمع الوطنى ، والناصرية المثلة في رفاق عبد الناصر وحركة الضباط الاحرار ، والاتجاه الليبرالى للتقليدى الذى يمثله حزب الوفد . هنا يمكن اقامة جبهة وطنية من أجل الدفاع عن حق الجمع في التعبير الحر ومن أجل رفض معاهدة السلام ومازالت الاراضى العربية محتلة ، والاطماع للصهيونية قد جاوزت الأرض والشعب الى الحضارة والتاريخ لتكون الصهيونية التاريخ الأوحد لشعوبنا .

السؤال الرابع : صحح أن الحركات النقابية لدينا لم تلعب دورا رئيسيا في حياتنا السياسية وذلك لان أى تنظيم من القاعدة ولا يخرج

من القمة لا يكون له أى أثر الآن وعينا التاريخى لم يعط للشعب أى دور في تقرير مصيره . وكان الأمر موكولا اما للارادة الالهية أو للزعامة النبوية الالهية المخلصة . ويقتصر دور الشعوب على الطاعة والتنفيذ أو التأييد والتمجيد . وقد كان بعض النشاط الذى تمارسه النقابات يرجع أساسا للأيدولوجيا السياسية التى اعتنقها العمال وليس لدور النقابة وثقلها في التحرك السياسى .

وبالاضافة الى أن وعينا التاريخى لم يكتف بدور الشعوب فان طابع المجتمع المتخلف جعل النقابات أيضا لدينا على هامش الحياة السياسية . ويتمثل هذا الطابع في النظم السياسية التسلطية التى سادت مجتمعاتنا والتى لم تكن تسمح بوجود أية مؤسسات مستقلة تراجع عليها قراراتها مثل المؤسسات الدستورية أو التعليمية أو القضائية ومنها المؤسسات النقابية . كما أن قادة النقابات كانوا أقرب الى تنفيذ أوامر السلطة السياسية منهم الى تمثيل مصالح العمال وجماهير النقابات مثل قادة المؤسسات كلها حتى ولو كانوا في الظاهر منتخبين الا أنهم في حقيقة الأمر مرشحو الحكومة . كما أن الطابع البيروقراطى للنقابات أفقدها حركتها ونشاطها . واقتصر دورها على جمع الاشتراكات اجباريا من المنبع ، وعمل مؤتمرات دورية لتأييد السلطة ، وبعض الأنشطة الجزئية في ميدان الخدمات الاجتماعية . رغم ير أعضاء النقابة نتائج ملموسة

من انضمامهم اليها ، ولم يشاهدوا نضال زعمائها دفاعا عن مصالحهم ،
مما جعلهم أقرب الى السلبية منهم الى الايجابية •

ومع ذلك ، فان تكوين الجمعيات والهيئات وان نقابات المهنية في
هذه الظروف خطوة ضرورية لتحريك القواعد ، وتجنيد الجماهير ،
وربط السياسة بمصالح الناس دون الاكتفاء بالشعارات العامة ، خاصة
اذا ما أفرز كل تجمع زعاماته الخاصة ، والتفت حولها جماهير النقابية ،
والمطالبة بالحد الأدنى من الحقوق ، والتنسيق مع باقى الجماعات ،
والمطالبة بحق التعبير والنشر في الجرائد والمجلات النقابية ، والانضمام
الى الاتحادات العربية والدولية ، والقيام بمهام التربية السياسية
للنقابيين •

ان الانتقال من مجتمع السلطة الى مجتمع المؤسسات ومن مجتمع
الأفراد الى مجتمع القوانين هو الذى سيسمح بتنشيط النقابات
ومشاركتها في الحياة السياسية • وتلك مهمة التحديث الشامل لمجتمعاتنا
العربية •

ج - من بيروت الى النهضة : أسئلة واختيار

ث. ج : أود أن ننطلق في هذا الحوار من سؤالين أساسيين :
ما هو المشكل الرئيسي للتاريخ وللواقع العربي الاسلامي ؟ وما هي
الاشكالية المركزية لوضعنا الفكري - الثقافي في نظركم ؟

ح. حنفي : لو اردت أن أعبر ليس فقط عن همي أنا ، بل عن
هجوم المثقفين العرب ، وأسمح لنفسى بالحديث باسمهم ، لقلت أننا
نعاصر ظاهرة فريدة في تاريخ المثقف العربي ، هذه الظاهرة هي ظاهرة
الاحباطات المستمرة ، الاجهاضات المستمرة ، وكأننا نقع بمجرد أن
نتعلم السير ، لم يحاول أحد حتى الآن ان يفكر : لماذا حاولنا ولكن هذه
المحاولة تنتهي باستمرار الى فشل اقرب مما نتوقع ، حتى اننا نبذر
ولا يأتي حصاد ؟

أعطى نماذج من التاريخ ، واسمحوا لي أن أعطي نماذج من مصر ،
ونماذج من العالم العربي ... بعد تعاليم الطهطاوي ، وتعاليم الافغاني
وغيرهما ، قامت ثورة عرابي في ١٨٨٢ باسم الدستور ، والدفاع عن
الفلاحين ، والحرية ضد توفيق المتعاون مع الانجليز . فالى ماذا انتهت
الثورة ؟ اجهاض مبكر ، وفشل ، واحتلال . كانت المحاولة من الجيل
الثاني ، لطفي السيد وغيره ، ومنها خرجت الاحزاب الوطنية المصرية .
قامت ثورة ١٩١٩ بناء أيضا على فكرة الشعب ، والحرية والدستور
والنضال ضد الاستعمار ... وماذا كانت النتيجة ؟ انتهت أيضا الى

منذ العدد ٢٣ من « الثقافة الجديدة » قررنا ان نجعل من اجتياح بيروت ، من وضع
القضية الفلسطينية ، ومن انتشار الزين الاسرائيلي ، بخفلا ، وما نحن نستمر بتخصيص مكان
المرأة والأسئلة : نجوى في هذا العدد حوار مع د. حسن حنفي يتم على اتم « ندوة اصلاح
المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر » ، وما طرحه د. حنفي من وجهة نظر في تحليل الواقع
العربي الحديث ، وإعادة صياغة اشكاليته . ولا يكفى القول بأن الحوار - الجدال هو
الصفة التي يطلبها وضعنا الراهن ، وهو ايضا وسيلتنا للتغلب على الحواجز ، لان المهم هو
كيف تطور الحوار نحو معرفة مؤسسة ومفيدة ترس الى الحوار في تكبله ، والى الخلاصة في
امكانياتها ، والى السؤال في ضرورته .

نوع من الليبرالية لا كنظام سياسى ، ولكن كنظام اجتماعى ، كان الاقطاع ، وبالتالي فشلت الحياة السياسية وضعفت قضية العدالة الاجتماعية . وبالرغم من النضال ضد الاستعمار ، كان هناك نوع من التعاون مع باشوات مصر الوطنيين ، ولكنهم كانوا يرون ان الحليف هو الغرب . ثم بعد ذلك ، بعد ثورة ١٩١٩ ، استمر النضال ضد الانجليز ، ودخل الفكر الاشتراكي في اتون المعركة ، وظهرت الطليعة الوفدية واليسار المصري ، من خلال الحركات الوطنية ، وفي أواخر الاربعينات كانت مصر تغلي ، وكانت حبلى بالثورة ، واحتفظها الضباط الاحرار ، وقاموا ربما بأروع انجاز على المستوى الاجتماعى فيما يتعلق بالاصلاح الزراعى ، والتصنيع ، وتكوين القطاع العام واعطاء العمال حقوقهم ، ولكن تحولت الثورة الى ثورة مضادة من الداخل ، وتحول المشروع القومى العربى من مناهضة الاستعمار والصهيونية الى الاستسلام ، من الدفاع عن الحريات الى قهر وتسلط ، من وحدة الأمة الى تجزؤ وطائفية وحروب أهلية ، من تجنيد الجماهير وادخالها في اتون المعركة الى نوع من ابعاد الجماهير ، وتحول المشروع العام الى ايدى الفئات الحاكمة . أقول اذن ، هذه هى الظاهرة التى اسميها ظاهرة الاجهاضات المستمرة ، ونحن أبناء جيل واحد ، يعنى لو اخذت المناضلى العربى الذى قارب الخمسين عاماً فستجد انه عاصر معظم هذه الاجهاضات ، رأى الثورة العربية ، ورأى الثورة المضادة ، ولا ندرى كم تجربة سيراها أيضاً . هذه الظاهرة هى التى اتوقف امامها باستمرار ، وأشخص بها المرحلة الحالية التى تمر بها المجتمعات العربية . الا يمكن ان نضمن مرة ، ثورة دائمة بأى شكل كان ؟ كيف نستطيع ان نطمئن الى أن أى محاولة - سمها نهضة ، سمها ثورة ، سمها اصلاح ، سمها تمرد ، سمها غضب ، لا تهم التسمية الآن - يمكن أن تنجح ؟ جربنا الليبرالية ، والمحافظة الدينية ، والتحالف مع الأحزاب التقدمية . جربنا كل شيء ، ولكن مزيداً من الاراضى المحتلة ، من القهر ، ومن التفاوت الطبقي ، كأن مشروعنا القومى باستمرار يحتوى في داخله على مشروع قومى مضاد . يعنى اذا كان ابن خلدون قد وصف تطور

الحضارة باربعة اجيال : جيلين للنهوض وجيلين للسقوط ، فنحن في جيل واحد رأينا أربعة اجيال . أقول اذن ، هذا تشخيص للمرحلة التاريخية ، والتحدى الحقيقي أمامنا نحن المثقفين العرب ، هو طرح هذا السؤال : ما هي شروط الثورة الدائمة ؟ ما هي مقومات النهضة التي لا تتجوى على انتهائها بمجرد بدايتها ؟ كيف تستطيع أن تكون لك رؤية تاريخية ، موضوع تاريخي . خلال العمل السياسي ، فلا وعى سياسى بلا وعى تاريخي ، هذا يتم في القومية وكأن كل نظام حاكم لا يهدف الا الحاكم وما بعده الطوفان . ربما كنا نحزن ، لاننا نعيش الآن عصر الهيمنة الاسرائيلية ، ولكن لا يهم الآن ، الذى يهم الآن هو الاعداد لمئة سنة حتى تستطيع ان تضمن بعدها كيف يتحول المد التاريخي لصالحك ، أى كيف يمكن اعداد جماهريك وفكرك ونظمتك الاجتماعية ، وأبنيتك الفوقية وهياكلك الاقتصادية ؟ كيف يمكن ان تعد تأكبر قدر ممكن من الضمان مستعينا بالتجارب الماضية ؟ كيف يمكن ان تؤسس ثورات ربما لا تتخلف انت ثمارها ، ولكن حتى يمكن بعد ذلك ان تضمن في هذه المرة ، ان أى حركة تقدم اجتماعي أو اصلاح ، أو ثورة لا تكبو بمجرد ان تنشأ ؟ هذه في رأبي هي الاشكالية الحقيقية .

ث . ج . : اذن بالنسبة لكم ، كمتعة للسؤال ، ما هو موقعكم من هذا التأمل ؟

حنفي : ربما موقعي من هذا التأمل هو الآتي أو نتيجة تأملي لهذه الظاهرة هي الآتي : الحاضر ما هو الا تراكم للماضي ، وان المحلل السياسي ، لابد وأن يحلل الحاضر جيدا حتى يعثر على هذا التراكم . نحن شئنا ام لم نشأ مجتمعات تراثية ، أى أنها ترى ان الهبة فيها هي حجة السلطة ، سلطة الكتاب ، سلطة القديم ، سلطة التراث ، سلطة الوحى ، سلطة النص ، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة ، وما أكثر الاستشهاد بـ « قال الله » و « قال الرسول » الذى هو الرئيس » ، أو الاستشهاد بالأمثال العامة ، وسير الابطال . أقول بالفعل السند الحقيقي لـ « قال الحاكم » و « قال الزعيم » و « قال

أذن ، هذا تكويننا ، نحن مجتمع تراثي ، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوربي ، أى التحول فى نظرية المعرفة . ذلك ان المعرفة الاوربية الحديثة لا تأتى من الماضى ، من الكنيسة أو من العقيدة ، أو من أرسطو . ولكنها تأتى من العقل ومن الطبيعة ومن الحس ، أى ان مصادر المعرفة لدينا ، والتي نستعملها كحجة ، هى مصادر قبلية وليست مصادر بعدية ، وهذا واقع لا مفر منه ، لأننا لم نبدأ حتى الآن تحويل نظرية المعرفة ونظرية الإنسان من انه روح أساسا الى انه بدن ، أقول إذن : ان تحليل الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج اليه . ما الذى أشاهد فى بدايات التكوين الثقافى العربى ، أشاهد انه كان هناك نوع من التعددية ، بمعنى كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة ، فرق كلامية مختلفة ، وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ فى المجتمع فإنها تعبر عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة . وبالفعل كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم ، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسيطرة القائمة ، مثلا الدولة الأموية والعباسية ، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة . وهذا شئ طبيعى فى أى مجتمع . وكانت المعارضة على نوعين : معارضة سرية مثلها تراث الشيعة ، ومعارضة علنية ، اما علنية فى الداخل مثلها تراث المعتزلة ، أو معارضة علنية من خارج الدولة وعلى الحدود تقض مضاجعها ، كما نفعل الآن فى لندن وفى باريس ، وهى معارضة الخوارج . إذن ، هذه هى صورة الثقافات والثقافات . وظلت التعددية تقريبا على ثلاثمائة عام وربما أربعمائة عام حتى أثنى القرن الخامس وحسم كل شئ . انتهت تراث المعارضة ، اما بالمقمع أو بمؤامرات الصمت ، وظل تراث السلطة يعيش فى وجداننا ، منذ هجوم المغزالي على العلوم العقلية ، ومحنة المعتزلة ، منذ القرن القرن الخامس حتى الآن . فبحن الآن ، يعنى وعينا القومى فى كفتين : تراث السلطة وتراث المعارضة ، أو احادية النظرة وتعددية النظرة ، هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالى أربعمائة عام من تراث التعدد . وعينا التاريخى والسياسى غير متكافئ . الكفتين ، يعنى انا أعرج أسير بدم واحد ، أو أنا أعور أرى العالم بعين واحدة . فى رأى هذه هى الجرثومة

الحقبة ، هذا هو حجر العثرة الذى فى مواجهته تفشل النظم الليبرالية ، وحركات التحرير وحركات الاصلاح والثورات العربية • وهى أيضا السبب الحقيقى فى وجود الاستعمار وتغلظه • فبالرغم من موقفنا ، ومن صراعنا للاستعمار نراه يعود ، وما أسهل ان يعود ، لانه يعرف جيدا ما التراكم التاريخى الذى تعيش فيه أنت الآن • والاستعمار ليس مجرد عدد الطائرات والبوارج الحربية ، وجيوش الانتشار السريع • الاستعمار فى مركز المخابرات الأمريكى يجند كل علماء أمريكا بمن فيهم الفلاسفة ، والمفكرين وعلماء الانسان ، والمستشرقين • ولا توجد جامعة أو مركز بحث يخص الشرق الأوسط الا ويعطى مواد لمركز المخابرات وبالتالي ما أقوله هو فى صميم المعركة السياسية مع أنها تبدو ثقافة • فالسياسة الآن تقوم على أساس الثقافة ، فالاستعمار يعرف انه ممكن للجيوش أن تثير الشعوب لكن من خلال الثقافة ، أى الاستعمار المتعم ، ممكن أن يدخل الاستعمار • فالكل يعلم أن وعينا التاريخى فى ألف عام من المحافظة هو الذى ساد ، أى تراث السلطة : طاعة الله ، وطاقمة الرسول ، الرأى الواحد ، النص ، المعرفة القبلية ، يكفيه أن تقول لا إله إلا الله ، ولا يعم العمل ، لا بالنسبة لك حتى لا تفعل ، ولا بالنسبة لغيرك حتى لا يحكم على أفعالك ما دام « لا إله إلا الله » هو الأساس ، وهذا تعرف أهل السنة للمسلم ، وأن أهم شىء فى الدولة هو الايمان والحاكم ، صفته وشكله وطوله وعرضه ومميزاته • أما المؤسسات فلا قيمة لها ولا أحد يفكر فيها ، دور الشعوب فى الرقابة لا أحد يفكر فيه • اذن فى الوقت الذى نمدد فيه ٢٠٠ عام من التحرر الى ٧٠٠ عام وتصبح المحافظة أيضا ٧٠٠ عام يكون وعينا متكافئا ، يعنى متوازى الكفتين • انا فى رأى هذا هو الشرط الأساسى لنجاح أى ثورة قادمة ، لانك لو قمت بحركة ثورية ووعيك التسوى غير متكافئ الكفتين ما أسهل على الاستعمار ، بتعاون مع النظم الرجعية ان يلعبوا على كفة المحافظة الدينية ويكسروك ويطمعنون فى كل شىء والجماهير معهم ، لأن ثقل ألف ومائتى عام أكبر بكثير من ثقل ٢٠٠ عام ، اذن موقفى أنا هو ضغط المحافظة الى أقصى درجة

واعطاء فرصة للمعددية والعقلانية والطبيعية ، وهذا عمل عدة أجيال . وهذا الذي أسميه الموقف من القديم ، نقد التراث ، التعامل مع القديم حتى يستطيع ان امنع معوقات التقدم ، أى المحافظة التقليدية ، واعطى فرصة أكثر لبواعث النقد والتعددية ، والخيار ، والعقلانية ، والمشاهدة ، والصن ، وأهمية العمل ، والممارسة ، والمؤسسات ودور الشعب فى الرقابة على الحكام . هذا هو فى رأيى الجرثومة الحقيقية التى لا يلتفت إليها أحد . لو انا أعطى نصيحة للمخابرات الامريكية لقلت : إلتئى : اتركوا الأحزاب الشيوعية تقول ، والحركات العلمانية تنزل ، والأحزاب اليسارية تقول ، وكل شئ يقول ، فالمشايخ معى والحكام معى وثقافات الشعب معى والاقوال العامة معى ، وتفسيرات قال الله وقال الرسول معى ، هؤلاء المثقفون العلمانيون . التقدميون والليبراليون والماركسيون والقوميون ما اسهل ان اعطى لكل واحد منهم مجلة جريدة وأهيبه لهم انتخابات وأعين لهم نائبين ، ثلاثة ، أربعة ، عشرة فى البرلمان ، صورة من الديموقراطية ، ولكن التاريخ معى .

ث . ج . : اذا سمحتم لى بعض الملاحظات ، أجملها فى التالى : ليست الصورة التى تقدمون عن التاريخ والواقع العربى صورة جوفية . تأخذ فقط تاريخ الفشل ولا تأخذ تاريخ النجاحات وكأننا خلال مائتى سنة لم نتقدم أى خطوة ، فى حين نلاحظ أن هنالك مظاهر متعددة للتقدم ، ثم ان النموذج الذى تقدمونه فى حديثكم دائماً هو اما فى الحاضر مصر ، او تتحدثون عن نماذج من الماضى ، ثم تتحدثون عن الثورة وعن النهضة ، وكأنهما برنامج واحد ، فما هو المطروح بالفعل ، هل الثورة ام الاصلاح ؟ ثم يظهر من حديثكم ، وكأنه الوعي الحاضر هو استمرار للوعي الماضى ، ألا يلغى ذلك علاقة الوعي بالواقع ؟ ثم هل المشكل موجود فى الفكر ام موجود فى الواقع ؟ ثم فى حديثكم يظهر وكأنكم تلغون العامل الخارجى ، أى بالخصوص الاستعمار الغربى والاستيطان الصهيونى ؟

أعتقد فى تدخلى ان هنالك ، فى حديث الاستاذ حنفى ، نوعا من رصد يتعلق بالاشكال للواقع العربى والاسلامى الراهن ، ولكن يظل

هنالك جانب آخر غائب وهو التفسير ، كيف الكبوة ؟ اذا كنا نتحدث عن الكبوة ، لأننى اعتقد انه لا يمكن للكبوة ان تتحول الى تغير ايجابى تتعرف ذاتها ، وربما من نقائص الواقع العربى الراهن ، ومن ضمنه الثقافة ، انه لم يستطع ان يتعرف ذاته بما فيه الكفاية ، لان هنالك ادوات كان من الممكن ان تلعب هذا الدور ولكنها ظلت غائبة ، لاننا في كثير من الأحيان نقصها باسم الاصاله . تلك الأدوات ، ربما الثقافية والمعرفية التى كان من الممكن ان تلعب دورا في تفسير الواقع العربى الراهن في كثير من الأحيان يتم اقصاؤها باسم الاصاله . نقطة ثانية اريد ان أشير وربما اشار اليها عبد الصمد من قبلى وهى اننى أخشى ان يصبح كلامنا عن الكبوة والسقوط والتراجع في الفكر العربى كثيرا . خاصة واننى مع كلامك في « ندوة الاصلاح » التى شاركت فيها قبل شهر ، ثم الآن استعيد أيضا حديث الاستاذ الجابري في كتابه « الخطاب العربى المعاصر » فهو أيضا يتحدث عن توقف الفكر العربى عن الانتاج الفاعلى ، وأخشى ان يصبح هذا الحديث احدى الظواهر السلبية في الفكر العربى الراهن ، بحيث يصبح الفكر العربى الراهن قادرا بصورة واضحة على ان يقدم سلبياته ولكنه غير قادر على أن يرصد ايجابياته . اليس في الفكر العربى منذ مائة عام أى نوع من التقدم ؟ هذا السؤال خطير ، وأسأل عن الذين يسجلون في الفكر العربى كبواته ولا يسجلون ايجابياته ، هل هم يسجلون حقيقة موضوعية ام واقعا ذاتيا ؟

نح . حنفى : ان الانسان باستمرار يفكر فيما ينقصه أكثر مما يفكر فيما لديه . كلنا نعترف ان معارك النهضة التى بدأت منذ مائتى عام انتصرت في كثير من مواقعها . ونحن الآن نتمتع بالاستقلال وبالفكر بناء على هذه المعارك القديمة . فتركيزى على ما ينقص لا ينبغي على الإطلاق الايجابيات . ولكى سأعيد النظر في هذه الايجابيات بالصورة الآتية : يقاس كل نجاح وفشل بمقدار الاهداف التى يفيحها كل مشروع أمامه ، فإذا حقق هذه الاهداف كان نجاحا تاما ، ويكون الخطأ ليس خطأ هذا الجيل الذى وضع هذه الاهداف باعتبارها

مشروعاً ، ولكن خطأ الجيل الثاني الذى لم يجدد هذه الاهداف ولم يطورها ولم يغيرها بناء على منطلقاته الجديدة . اقول الآن : ماذا كان الهدف ، لو اخذنا هذا التقسيم الشائع فى النهضة العربية المعاصرة منذ القرن الماضى : هناك ثلاثة تيارات رئيسية : الاصلاح الدينى فى مدرسة الافغانى ، محمد عبده ، رشيد رضا ... والاصلاح العلمانى شبلى شميل وسلامة موسى .. ثم مدرسة ان الفكر السياسى الاجتماعى الليبرالى . مدرسة الطهطاوى وطه حسين والعقاد وخير الدين التونسى وابن ابى ضياف ... لو اخذنا التقسيم الشائع الذى يقوله جميع الباحثين ، وأخذنا الغايات التى حددها كل تيار : بالنسبة لحركة الاصلاح الدينى : مقاومة الاستعمار فى الخارج والاطيان فى الداخل ، مقاومة الاستعمار بالاعداد الدينى والسياسى للاستعمار البريطانى والفرنسى ومقاومة الطغيان فى الداخل بتأسيس نظم برلمانية دستورية ومليكيات مقيدة ، التركيز على بعض جوانب الحياة الاجتماعية والعدالة الاجتماعية ، وربما توحيد الامة بدلا من البعثرة والتجزئ . .. فى رأى هذه الاهداف حقق معظمها . فالاستعمار المباشر لا وجود له ، اى الاحتلال العسكرى لمناطق كما هو الحال فى قناة السويس ، وفى الشام او مراكز عسكرية فى الحجاز او فى المغرب لكن بوجه عام تسعون فى المائة من مقاومة الاستعمار الفعلى تحقق وبالتالى ليست صورة الامة فى القرن الماضى هى صورتها فى القرن الحالى . وفيما يتعلق بالقضاء على السلطة المطلقة للحكام ، فى الظاهر لدينا مجالس نيابية ودساتير وبرلمانات وصحف ... ومن ثم ما كان ينادى به الافغانى ، ومحمد عبده من ضرورة مشاركة الشعب من خلال ممثليه ، وضرورة تنفيذ سلطة الحاكم نجده متحققا رسميا لا ادرى . أما فيما يتعلق الى اى حد الحاكم قد حددت سلطته والى اى حد لم يضع الدساتير بناء على مصالحه ومن ثم ما اعطاه باليمين اخذه باليسار ، هذا فيه نقاش ، لكن على الأقل من حيث الشكل كلنا نملك دساتير ولنا نظم برلمانية فيما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية ، حقق معظمها فى الثورات العربية ، ربما بعد اموال النفط ازدادت المشكلة تفاقم ، لكن هذه لم تكن تخطر ببال

المصالحين في القرن الماضي ، فيما يتعلق بوحدة الأمة ، طبعاً هناك مؤتمرات قمة وهناك محاولات للتوحيد ، وعلى الأقل فيما يتعلق بالاهداف القومية هناك نوع من المشاركة والاستشارات المتبادلة ، ومن ثم فإن مشروع الاصلاح الديني عند الافغانى ومحمد عبده ، كما تمت صياغته في القرن الماضي ، حقق نجاحه لكن الخلاف هو : لماذا نحن أبناء الجيل الرابع أو الخامس من الحركة الاصلاحية لم نطور مشروع الاصلاح ؟ لو قارنت صورة المجتمعات الاسلامية في القرن الماضي مع صورة الغرب ، لو انا كنت اعيش في القرن الماضي في وقت الافغانى ورأيت ما عليه الغرب من تقدم ورأيت ما أنا عليه من تأخر لربما وقعت في الانبهار بالغرب كما وقع الاصلاح الدينى ، لكن عيسى انا اننى لم اغير شيئاً ، بالرغم من ظهور النتائج السلبية للانبهار بالغرب .

ما أسميه ظاهرة التغريب لدى الجيل الرابع والخامس ، ان كل شئ يأتي من الغرب ، من العلوم والثقافة والسياسة ، والانقطاع عن التراث والدعوة الى الغرب كثقافة عالمية . ربما لو عاش الافغانى لغير ، فمسؤوليتى أنا اننى لم اغير الغرب كنمط للتحديث . هذا كان سائدا وله شرعية في القرن الماضي وعلى أساسه قامت الثورة الكمالية في تركيا ، وقامت على أساسه الليبراليات في العالم العربى ، والانظمة الحاكمة ، ولكن بعد انهيار الثورة الكمالية في تركيا وزيادة تغريب تركيا ووقوعها في الاحلاف العسكرية العربية وانهيار الاقتصاد في تركيا ، لم يراجع أحد فكرة الغرب كنمط للتحديث ، ما الذى حدث ؟ اشتداد الحركة السلفية في تركيا ، تكفير كمال اتاتورك ، واشتداد اليسار في تركيا كرد فعل على التغريب ، والجماهير لا تدري ماذا تفعل لأنه لم يقم أحد حتى الآن بمراجعة مشروع او نمط التحديث الذي اخذه الاصلاح ، ربما كان الاصلاح في القرن الماضي بالنسبة للتراث القديم دفاعاً عن الهوية ضد الغرب ، فالترزم بالتراث ، والتزم بكل ما لدينا من اصالة في الفكر وفى الحكمة وفى العلم ، ومن ثم وقف من التراث موقفاً خطابياً ، ومن ثم اذا وقفت انا من التراث موقف المدافع ، يكون خطئى أنا وليس خطأ

الاصلاح . ومن ثم على أخذ موقف نقدي من التراث ، تحليلي للتراث مبينا نشأته والظروف التي ساعدت عليه وانواعه ، وكيف استخدمت العقائد في معترك الحياة السياسية ربما خطئى أنا ، لاننى لم اوظف جهود التنوير في القرن الماضى ، في عدم اخذ موقف نقدي من التراث ، ربما ليس خطأ الحركة العلمية العلمانية انها نادت بالعلم ، وبالفيزيكا وبالرياضيات ، وكانت مجلة « المقتطف » تعطينا آخر المكتشفات العلمية الغربية ، واعتبار أن النظرية الداروينية ، هي العلم وأنه لا شيء غيرها . وطبعاً هذه كانت صورة العلم في القرن ١٩ ، ولكن خطئى اننى ما زلت اتصور ان العلم هو الاكتشافات العلمية او الاختراعات العلمية او القوانين العلمية ، وليس التصور العلمى للمالم . العلم في القرن ١٩ جاء نتيجة بضال طويل ضد سلطة الكنيسة وسلطة أرسطو وسلطة بطليموس في الفلك ، الى وقوف غاليلاي في محاكم التفتيش ، الى نيوتن ، الى العلم في القرن ١٧ ، الى الميكانيكا ، ومن ثم يأتى ما يسمى بالانجاز العلمى . نحن نريد ان نأخذ ثمرة دون غرس ، وبالتالي نقطف العلم والتكنولوجيا دون أن تتوفر لدينا الرؤية العلمية للعالم . وأنا في رأى ان اهم شيء في العلم ليس هو النتيجة العلمية او القانون العلمى ولكن المدخل او موقف الانسان من الطبيعة الذى ادى في النهاية الى الوصول الى القانون العلمى . هذه المراجعة لم اقم بها أنا . ما العلم ؟ هل هو النتيجة ام المقدمة ؟ هل هو القانون ام الموقف من الطبيعة ؟ فنحن ننقل التكنولوجيا ، ونريد ان نرسل صاروخا الى الفضاء وقمرنا صناعيا للاتصالات اللاسلكية ، وفي نفس الوقت يظل تصورى للعالم تصورا اسطوريا ، تصورا متخلفا ، لا أعرف بالضبط ما هي علاقة الانسان بالطبيعة ؟ وكيف أتصور الطبيعة ؟ ولا أعرف بالضبط ما هي العلاقة بين العلة والمعلول ؟ وكما أضرب المثل باستمرار ، فأتصور اننى في قرية في مصر او المغرب او تونس او ليبيا وأدخلت آلة حديثة جدا ، تدخل من ناحية فيها برتقالا تخرج من ناحية أخرى معلبات عصير ، تدخل من ناحية فيها بقرة تخرج من الناحية الأخرى معلبات لحوم مطحونة . تأكد انه بعد جيل او جيلين ، او ثلاثة

اجيال في هذه القرية ، بعد ان تتوقف الآلة ربما ، او يصيبها عطب فنى او انقطاع كهربائى ، ستجد ان مجموعة فلاحين قد اقاموا فوقها قماشاً أخضر والبسوها طربوشاً وبنوا حولها سوراً ، وظلوا يذكرون عنها ان هذا هو الشيخ الآلة أو الشيخ ، لان تصوراتهم للعالم لم تتغير . هناك ربط ضرورى بين العلة والمعلول . هناك ظواهر طبيعية يمكن السيطرة عليها من خلال معرفة قوانين الطبيعة ، فلا تحدث معجزة في العالم ، لكن تصورات الناس للعالم مازالت تقوم على الاعجاز وعلى المعجزة ، فلا يوجد ربط ضرورى بين العلة والمعلول . ومن ثم حولوا العلم الى اسطورة ، ونحن نتكلم الان عن العلم وعن التكنولوجيا كأنهما المخلص ، وكأننا نتكلم عن المهدى كمخلص ، والحديث عن العلم والتكنولوجيا والحداثة باعتبارها مخلصاً . والحقيقة ان العلم والتكنولوجيا والحداثة ليست معجزة ولا اعجازاً ولكن كما أقول تراكم تاريخى طويل ، بل مشروط بموقف الانسان من الطبيعة . ربما ليس خطأ الفكر الليبرالى عند الطهطاوى انه أعجب بالثورة الفرنسية وبرسو ومونتسكيو وفولتير ، وليس خطأ الطهطاوى هو انه تصور الدولة القومية في مصر واقامة دساتير ، ولكن الخطأ خطأنا نحن اننا لم نر ربما الآثار السلبية لليبرالية على قضية العدالة الاجتماعية ، من ثم لم نزواج بين قضية العدالة الاجتماعية والمساواة وبين قضية الحريات ، ومن ثم نشأ الاقطاع من برائن الليبرالية . أقول اذن ان مشروع الاصلاح بتياراته الثلاثة في القرن ١٩ ، في أهدافه التى حددها ، وفى الوسائل التى استعملت ، أى في الغرب كتمط للتحديث وفى النخبة كوسيلة للتحديث ، مشروع جيد وحقق اهدافه ، ولكن الخطأ خطأنا نحن اننا لم نغير الاهداف طبقاً للتغيرات التى حدثت في الواقع ، فاكفينا بتغيير الوسائل . فهى ليست كجوة النماذج الاصلاحية في القرن الماضى ، بل كبوتنا وفشلنا نحن في اننا لم نغير ولم نطور تصورنا .

ث . ج . : اذا سمح الاستاذ حسن حنفى أقول الآن هناك امكانية تشخيص معطيات مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة من خلال ما آل اليه الوضع في بيروت . وما رأيناه قبل الغزو الاسرائيلى لبيروت

وبعده هو ظهور نوع من النقد لمجمل الخطابات التي كانت تدعى الحقيقة في عدة مجالات ، وفي مقدمتها الخطابات السياسية ، والخطابات الایدیولوجية ، رغم أن هذا النقد لم يترسخ بعد ، ولم يملك أدواته الواضحة . أنا اعتقد أن القول بكون الجيل الرابع والجيل الخامس هو الذي يتحمل نتائج أخطائه ، هو نوع من تبرئة مشروع النهضة ككل ، وباعتقادی أن المنطلق النهضوي والتحديثي في العالم العربي كله مطروح للتساؤل . (وهنا نعود لما طرح من قبل) ، ما هو هذا العام ، المشترك ، المؤدى للاخفاقات المتتالية ؟ الا يمكن أن نبحث عن العام المشترك بين جميع انماط المشاريع النهضوية والتحديثية في العالم العربي ، ولأسباب التي أدت الى هذا الفشل في نهاية التحليل ؟ الآن ، نموذج بيروت هو تكثيف لهذه اللحظة الفاشلة وللاختيارات الفاشلة في العالم العربي ، ومن ثم فإن اعتبار الاجيال الاولى من مشروع النهضة قد أعطت تصورا صحيحا ومتقدما ، وأن الخطأ يكمن في الجيل الرابع والجيل الخامس ، هو نوع من الفصل بين الاجيال ، بينما هناك قضايا عديدة مشتركة . إذا ما قارنا بين الطهطاوي وبين أحدث لحظة فكرية نعيشها في العالم العربي ، نحس بأن هناك خصائص مشتركة سواء في التصور للعالم أو للممارسة الفكرية أو للعلاقة بين الممارسة الفكرية والممارسة العملية ، إذن ، ربما كان مطروحا علينا في العالم العربي أن نذهب الى أبعد من تجزئ اللحظات ونرنو الى المجموع ، أو بالأحرى ، نقوم بالبحث في قوانين هي أكثر ترسخا سواء في وعينا أو لواعينا ، في فكرنا أو في ممارستنا بصفة عامة . فتبرئة جيل وتخطئة جيل آخر ليس هو التشخيص الكافي في الاقتناع من حيث ارتباط المشاريع في الوصول الى هذا التكثيف الموجود في بيروت . كما أن الوقوف عند « المجتمع التراثي » و « التغريب » ليس كافيا رغم الاضواء الواردة في الحديث ، والخصائص (أو العناصر) هي ما يطبع هذه المظاهر الأولية التي ما تزال نتوقف عندها .

ح . حنفى : سأخذ قضية ما حدث في بيروت ، هو في حقيقة الأمر ما حدث بعد الاتفاق وفرض السلام على مصر وإخراجها ، ثم فرض

السلام على بيروت (وسوريا قادمة والاردن قادم وعصر الهيمنة الاسرائيلية قادم) • هذه هي الصورة التي نستعد كلنا من أجلها الآن • ربما كان عبد الناصر يخفي أعظم مما كان ، بمعنى ربما كان الجدار الأخير • فبالرغم من هزيمة ٦٧ ، إلا أنه قال لا مفاوضة ، ولا صلح ، ولا اعتراف ، كان هذا يمثل نوعا من الصمود • لكن بالرغم من وجود حرب تشرين ، استعمالها عسكريا ، وسوء ادارتها سياسيا ، كما يقال الآن في الصحف ، ربما سنشاهد عصر الهيمنة الاسرائيلية القادمة ، فما العمل ؟ ما هي الخريطة الحالية لنا نحن المثقفين الآن ، ما هو دورنا ؟ ما هي امكانيات التحرك بالنسبة لنا ؟ ما هو رصيدنا كما وكيفا ، ما هي علاقتنا بالسلطة وقدرتنا على التعبير عن مصالح الجماهير ؟ الخريطة كالاتى • هناك الحركة التقدمية العربية التي تضم فصائل عديدة بما فيها الليبراليون الآن ، الذين كانوا ضحية الثورة العربية في أوائل الخمسينات ، فأصبحوا جزءا من الحركة التقدمية العربية ، بمبادئهم للحرية وبمناهضة الاستعمار ، وبإلغاء المعاهدات المكبلة للشعوب العربية • أقول ان الحركة التقدمية العربية هي التي حكمتنا في آخر جيل ، والهزائم التي نراها حاليا (وانا هنا لا أوزع المسؤولية ولا أوزع الاخطاء ولكن هذا هو الواقع) هي بالفعل هزائمها ، والحركة التقدمية العربية حاكمة في أكثر من نصف العالم العربي ، قد تكون ولدت ، ومعها الحق ، تيارا محافظا يرى أن العلمانية والتقدمية والاشتراكية والقومية والليبرالية سلبياتها أكثر من ايجابياتها • فلنجزب نوعا من العودة الى التراث ، ومن العودة الى الدين ، والعودة الى الشريعة ، والعودة الى الحاكمية ، دون أن نبقى في نفس الوقت في المحافظة الدينية ، لأن المحافظة الدينية أيضا ، تحكم في عديد من البلدان • وهى أيضا تشارك بنوع من المسؤولية في هذه الهزائم • وهناك أيضا الخليط الثقافي ، الآن هناك حركة تقدمية عربية علمانية ذات خصائص متعددة ، وقد تقع كلها في نفس المسؤولية ، وهناك رد فعل لمحافظة دينية تشتد يوما بعد يوم ، نسميها حركة اسلامية تشتد عندكم في المغرب ، وشديدة في الجزائر ، وموجودة في مصر وتونس وفي

الشام وفي العراق وفي الحجاز ، وفي كل مكان . فاذن هناك جناحان ثقافيان سياسيان تاريخيان ، موجودان في العالم العربي ، الحركة التقدمية العلمانية والحركة الدينية أو الصحوة الاسلامية الى آخر ما يقال حاليا في علوم السياسة وفي المذتديات العامة والمؤتمرات الدولية . الى أى حد كل حركة تمثل الجماهير العربية كاحد الأدوات الرئيسية من ادواتنا أثناء النصف الثاني من القرن العشرين لم تكن موجودة في القرن الماضي ؟ كان حلم الافغانى تكوين صالونات أيضا ، وكان حلمه ربما تجنيد الجماهير ولكنه لم يعيش ليرى عدم تحقق هذا الحلم . أقول ، اذن ، ان الجماهير بوجه عام مازالت خارجة عن اطار هذين الاختيارين . مثلا ، لنفرض ان هناك انتخابات نزيهة في العالم العربي ، وان هذين الجناحين هما اللذين تقدما : الحركة التقدمية العربية والحركة الدينية ، من الذى يكسب ؟ أنا في رأيي هذان الاختياران لايعبران حقيقة عن مصالح الأمة العربية . فلنأخذ الحركة العلمانية : الحركة العلمانية ينقحها ، ربما ما يسمى بشرعية الحكم ، شرعية السلطة ، بأى شيء تحكم ؟ لم تنشأ لدينا نظرية في العقد الاجتماعى حتى يمكن ان تفسر نشأة السلطة كما حدث في الغرب والتي من أجلها يخكم الغرب باسم التعددية والليبرالية والديموقراطية . الذى يحكم عندنا اما نظم عسكرية أو نظم وراثية ايمانية ، والمثقفون مضطرون ليتعلونوا اما مع هذا أو مع ذلك . كذلك الجماهير غير مستعدة لتضع قلبها مع الحركة الدينية الاسلامية لأنها محافظة ، لأنها متماونة ربما مع النظم الرجعية . فماذا تفعل ؟ فعلى الاقل مع النظم الرجعية تجد هذه الحركة اشتراكا في العبادات وفي الصور وفي الاشكال وفي المظاهر ، (وفي تأثير الحركة التقدمية العلمانية) ، فهناك نوع من الوثام وبالتالي فهي التي تغذيها . وربما الاستعمار يعلم محدودية هذه الحركة فيغذيها أيضا . لكن الجماهير بوعيا الطبعي غير مستعدة ، كما قلت ، ان تصوت في حركة انتخابية نزيهة بقلبها وقلوبها مع الحركة اسلامية أو الدينية . . . الخ . فماذا نفعل ؟ أنا في رأيي ، هذا هو التمرد الحقيقي ، لأنه لا يوجد اختيار أمام الجماهير . اتقدم بالآتي : أنا غير مستعد على الاطلاق أن أضحي

بمصالح الجماهير العربية والا لما كنت مثقفا ، ولما كنت سياسيا . ما هي مصالح الأمة العربية وما هي مصالح الجماهير الآن ؟ هذا ما نتفق عليه في برنامج قومي موحد بصرف النظر عن الدخايل النظرية والاطر النظرية . مصالح الأمة العربية وتحدياتها الاساسية في تحرير الارض ، وأنا غير مستعد على الاطلاق ان أتنازل عن قضية تحرير الاراضي العربية في سبيل وهم أو خداع أو تأجيل ، الذي يريد أن يجاهد لتحرير الارض باسم الله ، باسم الأمة ، باسم العربية ، فليتفق معي في هذا الاطار على مشروع قومي عربى موحد : قضايا تحرير الأرض ، قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة ، قضايا الفقر والغنى . نحن مجتمع يضرب به المثل في أقصى درجات الفقر ، وقضايا الحرية والقهر ، ولهذا فان أى انسان يتسلط على ، أو يقبر تيارا آخر ، أو فردا آخر ، أو مذهباً آخر ، يقبره اليوم وسيقبرنى غدا . وبالتالي فان الدفاع عن قضية الحرية للجميع ، الدفاع عن قضايا وحدة الأمة . وان الاستعمار يفرض مشروعه علينا هو التجزئة والطائفية والصروب الأهلية ، فهو يعلم انه في الوقت الذى ستتوحد فيه هذه المنطقة سيصعب استئصالها ، وان المشروع هو وجود الصهيونية كحركة بديلة في هذه المنطقة بدلا من القومية العربية أو الاسلامية أو غيرها . القضية هي تجنيد الجماهير ، وفي الوقت الذى تنزل فيه الجماهير الى الساحة تنقلب الموازين . كان مع الشاه الجيش والبوليس والمخابرات وأمريكا ولكن مجرد نزول الملايين في الشوارع لمدة ستة أشهر في طهران انقلبت الموازين وانهار الشاه ، ولم تستطيع أمريكا أن تفعل شيئا . وهذا ما لم يحدث حتى الآن في العالم العربى . حاول النظام في مصر ان يجد احلافا أخرى في غير الشعب ، فوجدها في اسرائيل وأمريكا ، والسلام مع اسرائيل في سنة ٧٨ . لكن كان ذلك بالفعل اشارة الى أن الجسور مع الشعب ، ومع الجياع ، ومع الملايين قد انقطعت ، وانه لا بديل الا وجود احلاف خارجية أخرى . أقول اذن ، هناك قضايا تحرير الأرض ، قضايا المساواة والعدالة الاجتماعية ، قضايا القهر والحرية ، قضايا تجنيد الجماهير وكيف تنزل الى الساحة . أقول اذن ، ان الاتفاق على

مشروع قومي واحد ضروري تتفق عليه كل الفصائل في الحركة التقدمية وبصرف النظر عن اختلاف الاطر النظرية ، مادية ، مثالية ، دينية ، قومية . وأنا غير مستعد أيضا أن أقوم بذلك ، ولو مؤقتا ، باسم العلمانية فقط ، والا قطعت جذوري مع الجماهير ، فلن يفهم العلمانية الا المثقفون ، لن يفهم تحليل العقل وتحليل الواقع الا النخبة . وفي نفس الوقت ، لما كانت الحركة الدينية ، أى الجناح الاخر للامة العربية مازال يستعمل قال الله وقال الرسول ، ومازال يستعمل الحاكمة ، ونظرا لغياب نظريات أخرى ، في العقد الاجتماعي ، لا نستطيع أن نقف أمام الحاكمة ، لان قوة الحاكمة هي ان الحكم لله ، هذه نظرية يؤمن بها كل الناس ، موجودة نصا في الوحي ، لا حكم الا لله ، وتعتمد عليها الحركة الدينية لكي تقوض النظم الحاكمة ومن ثم فهي واقع . فانا غير مستعد أن أقول ، الحاكمة ليست لله ، ولكن لصالح من ؟ أو لو طبقت حكم الشريعة ، فماذا أفعل ؟ هل يكون همى الاول هو رمى الحجارة على أوجه الناس ؟ قطع يد السارق ، الذهاب الى نوادى القمار وقلبها والى البارات وكسرها ؟ هل هذا هو حكم الشريعة ؟ مع ان حكم الشريعة هو تحرير الارض ، « أذن للذين يقاتلون . . . » « الذين أخرجوا من ديارهم » « واعدوا لهم ما استطعتم . . . » ، هو توحيد الأمة « أمتكم أمة واحدة » « ومتى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا » ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وان لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، « ان أحسنتم فاعينوني ، وان أسأت فقوموني ، اطيعوني ما اطعت الله فيكم . فان عصيت فلا طاعة لى عليكم » ام في الحفاظ على الهوية ؟ وقد رددت على ذلك دراستي « من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي ^(١) » ضد الحركة المثالية هناك الحركة الماركسية ، وماركس قام بمساهمة فعلية في حركة التقدم وغير الانظمة في الغرب وفي الشرق ، ومن ثم فالماركسية هي سبيل التغيير . والبعض يرى ان الوجودية والانسانية في الفكر الغربي ، ربما هما المخرج من أزمة تحرر الانسان في المجتمعات العربية ، ربما يرى البعض ان

(١) دراسات اسلامية « ص ٢٤٧ — ٣٩٢ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

الظاهرية مثل ادونيس وغيره ، قد تكون المخرج لفهم الظواهر الحية في الشعر وفي السياسة وفي الاقتصاد والصلة بين الثابت والمتحول أو بين الماهية والواقع • أقول : هذا اسميه التجديد من الخارج بمعنى أنك جئت بمذهب غربي ثم لم تنشأ الانفصال عن التراث ، ولكن ينتهي الى أنك أولت التراث الى ما هو غير التراث • والذي يعجب مثلاً بالوضعيات باعتبارها أنها تحليل دقيق لاستعمال اللغة ، ربما لا يتطلب منه الأمر أن يكون وضعياً ، فمناهج الأصوليين في تحليل اللغة وفي وضع منطق اللغة ، في الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه والمقيّد والمستثنى والطلق والمجمل والمبين ، ربما هذه الأشياء لن تحتاج أن تسمى وضعياً ، يعني أنه من خلال تحليل الأصوليين لمنطق الالفاظ يمكن احكام الخطاب العربي المعاصر • الذي اسميه التجديد من الداخل هو اعتبار التراث كمدخل مسبق ، وقراءة هذا التراث من زاوية واقع مصلحة الأمة حالياً • فإذا كانت مشكلتي هي سوء استعمال الخطاب ، فعلى الأقل في دراسة اللغويين والأصوليين استطعت أن أجد احكاماً ، أو لسوء الاستعمال منطقاً من الداخل ، منطق الفاظ استطيع أن أضمن به كيف استعمل الخطاب المعاصر • أنا لم اختر الوضعية المنطقية اختياراً مسبقاً ولكن قرأت حاجة ملحة في واقعي • أما قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة بالحس والمشاهدة والتجربة ، أرى ، وأنا أعاصر هذا التفاوت الطبقي الشنيع بين الفقراء والاغنياء دون اختيار نظري مسبق ، أن الماركسية هي الحل أو الاشتراكية هي الحل أو الطوباوية هي الحل ولكني اقرأ هذه الحاجة في التراث ، في الأصول ، في القرآن وفي السنة وفي كتابات الفرق وفي العقائد وفي النظم الإسلامية ، ثم أعطى هذه الحاجة كمضمون من خلاله استطيع أن أفسر ، فإذا وجدت أشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل ، « وجعلنا بعضهم فوق بعض درجات ... » أقاومها وأعيد تأويلها ، وأبرز الأشياء الأخرى واصنعها كإطار نظري •

ث. ج : ليس هناك فصل بين الاشكال الواقعي المجتمعي — التاريخي — الحضاري وبين الاشكال الثقافي • نحن الآن عندما نطرح

بعض مشاكل الواقع العربي الراهن ، وقد تحدث الاخ بنيس وتحدثتم عن تكثيف هذا الواقع ، وما وقع في بيروت بصفة خاصة ، نتحدث فيه دائما برؤية ، لا يمكننا ان ننفصل عن رؤية وعن تحليل خاص لهذه القضية ، لذلك اسمح لنفسي بالانتقال بالحديث الى ان اسألکم ، حول دعوتکم التي اعرّف عنها قليلا ، واريد مزيدا من توضيحها ، عن التعامل مع التراث من الدخل ، كيف يمكن للواقع العربي الراهن ان يتعامل مع التراث من الدخل ؟ علما بان التراث ليس واحدا ، فهناك في التراث تيارات مختلفة ، وهذه التيارات المختلفة كانت تعكس مشاريع وطموحات مختلفة للمجتمع العربي الاسلامي وقد أعطى الغلبة لاحدى هذه الاتجاهات في التراث على ما عداها .

نرجع الى التراث ، هل نريد ان نحیی المعتزلة الذين اذ خضعوا لنوع من الابعاد ومن الاقصاء ، ومن القمع لدى زمن طويل ، مثلوا في الفكر العربي وفي الواقع العربي نوعا من الخلط بين القمع الاجتماعي والسياسي لفئة مناهضة ، وبين قمع العقلانية على الصعيد الفكري . اذن نقول بشيئين : نقد التراث النظري وفي نفس الوقت التعامل مع الواقع من داخل تراثه ، أي من هذا الشيء الذي نحمله منذ الف سنة . فكيف يمكن ان نستفيد من التراث في تحريك وتغيير الواقع الراهن من داخل هذا التراث ؟ ما هو التراث ؟

ح . جنفي : تعبير « التراث من الداخل » هو تعبير يقابل « التراث من الخارج » ، تجديد التراث من الخارج ، لاننا نجد الآن ، بصرف النظر عن المواقف من التراث ككل ، من يرى فيه المدخل الحقيقي والمدخل الجاد هذه المرة في حل ازمة التغيير الاجتماعي ، ومنا من يرى فيه انه قضية مؤقتة نظرا لاننا مجتمعات تراثية ، ولكن بالتصنيع وبالتقدم وبالعقلانية ، أي بمزيد من العلمانية تنتهي هذه القضية ، فهي قضية فقط في مجتمعات مازالت قلقة في معارك التخلف والتقدم . لكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الكليين من التراث الذي يبدأ بمعالجة هذه القضية واعتبارها

مدخلا جادا لحل قضايا التقدم والتخلف وقضايا التعبير الاجتماعي ، فانا نجد فيه نوعين : الاول الذى يظن ، بناء على اعجاب شخصى او على مشاهدة فعلية ، فى الحركة التقدمية العلمانية الغربية ، ان الوضعية او الوجودية او الهيكلية او الماركسية او المثالية او الشخصانية او الظاهرية ، قدمت نجاحا ملحوظا فى الغرب ، فبناء على المثالية قام الغرب بالعقلانية الاوربية وبيكارت وكانط وهيكل ثم رد فعل الماركسية عليه ، هذا ما يمثله عثمان امين فى تاويله لكل التراث الفلسفى الصوفى ، ولا يتحدث الا عن كانط او ديكارت ، اى المثالية فى الواقع . انا آخذ الحاكمة وأفسرها فى اطار المشروع القومى ، وليس فى اطار التخلف والمحافظة كما فعل الاستعمار والنظم الرجعية . هكذا أوجد الشخصية القومية ، اوجد الجناحين الرئيسيين واقضى على الازدواجية فى حياتنا المعاصرة ، وفى نفس الوقت اعطى الجميع الحق فى اختلاف الاطر النظرية واحياء التعددية وانهاء ما يسمى بحديث الفرقة الناجية ، وان هناك فرقة واحدة هى الناجية ، وكل اجتهدات الأمة هى الكافرة . ومن ثم هذا الذى اسميه الاختبار الثالث . لا انتازل قيد انملة عن المشروع القومى العربى ، ولا انتازل قيد انملة عن تاريخ الامة وثقافتها وروحها ونصوصها ودينها وتراثها ، ومن ثم اقوم بمهمة التفسير والتاويل ، وبالتالي احقق واعطى اختيار ثالثا للجماهير العربية فى هذا الوقت ، ثم اعتبر ان الثقافة ليست مجرد كتابة كتب اكااديمية وعلمية ، ولكن النزول الى الجماهير ، والنزول الى منتدياتها ، وتكوين جرائد ، ثم لا داعى للعمل السرى ، انا لا أسرق ، انا ادعو ، ومن ثم الدين النصيحة ، وأنا لست كافرا ولست عميلا ولا خائنا ، ومن ثم فان هذا الاختيار الثالث للجماهير ، فى رأيي ، هو التحدى الحقيقى ، ربما نضعه فى اطار رؤية تاريخية للإصلاح فى القرن الماضى واطوره الى نهضة والى رؤية تاريخية شاملة فى النقد وفى العقل وفى التمثل وفى تجنيد الجماهير ، حتى يمكن بعد ذلك للجبال القادمة ان اعطيها شروط الثورة .

لقد قام الإصلاح بدوره فى القرن الماضى ، خطئى اننى لم اطوره

الى حركة نهضوية شاملة ، اى انقلاب فى نظرية المعرفة من النصوص الى الواقع « احتتمى ابوك بالنصوص فدخل للنصوص » هذا ما قاله محمود درويش ، اى الانتقال من النص الى الواقع ، من السلطة الى العقل . اقول اننى مع نقد القديم ، مع المشروع القومى ، مع إيقاف التغريب ، مع تجنيد الجماهير والالتحام بقضايا الواقع فى اطار من الوحدة الوطنية ، وآن الاوان لننتقل من الفرقة المذهبية او حديث تكفير الفرق الى وحدة وطنية فى اطار مشروع قومى عام ، مع تجنيد الجماهير ، مع عدم التخلّى عن روحها وثقافتها الوطنية كوسائل ، وكحوامل للمشروع القومى ، والا اتى الاستعمار واتت الرجعية ونزعت منى السلاح . انا اقوم بعملية نزع السلاح ، وفى نفس الوقت احمى العلمانية من محاصرتها وجعلها فكر النخبة وتكفيرها واتهامها بانها عميلة مرة للغرب ومرة للشرق ، وبالتالي اربط العلمانية بالتراث القومى ، واربط التراث القومى بالمشروع القومى ، وفى هذه اللحظة فقط استطيع ان اقدم للجماهير ، للاغلبية الصامتة بديلا ثالثا .

لكن ربما نحن الآن على مشارف عصر يشبه عصر النهضة فى القرن ١٦ الغربى الأوروبى الذى بدأ فيه تحول فى نظرية المعرفة وفى نظرية صورة الانسان وموقف الانسان من الطبيعة ، وصلة النفس بالبدن ، أى الانتقال من الاصلاح الى النهضة ، من التعامل مع اصلاح العقائد واصلاح الخلق واصلاح التعليم واصلاح اللغة ، الى نهضة اجتماعية شاملة ، ترد الاعتبار للانسان والطبيعة ، للبدن والعلم والقانون . أقول اذن : ان ديكارت وكانط وهيجل لم ينشأوا الا بعد أن عرى الواقع من كل غطاء نظرى ، أى غطاء أرسطو وبطليموس والعصور الوسطى الذى كان يحدث اتفاقا معرفيا بين الانسان والطبيعة ، وبالتالي لا حيلة لنا الا المشاهدة والتجربة والحس والطبيعة والقانون ، وبالتالي يصبح الواقع عاريا من أى غطاء نظرى . أتى الانسان فى عصر النهضة بجهده وبعقليته ليعطى البديل ، فكانت هناك مذاهب فلسفية كبدل للنظم النظرية القديمة التى تم تكسيها . ونحن لسنا ، فى هذا الوضع . بالنسبة لنا مايزال هناك وفاق بينا وبين الطبيعة ، الطبيعة لها خالق ،

وأنا مخلوق ، ولها بداية ونهاية • ولا يوجد شرح في نظرية المعرفة
بيني وبين الطبيعة ، فلماذا أعطى مذهباً فلسفياً والواقع لم يتعر بعد ؟
أقول إذن هذه مغالطة أو تعذيب للذات • اننى حتى الآن لم ابداع
ديكارت ، ولا كانط ، ولا هيغل ، ولا ماركس ، لان الواقع عندنا ما يزال
منطى : أى أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية • وهذا
الغطاء العام يمنع ، لا اقول خطأ أو صواب ، يعنى لا يعطى حاجة لأن
أقدم بديلاً نظرياً يغطى البديل القديم ، لكن لا يعنى أنه لا ينشأ ثقافة
نهضوية •

في الوقت الذى يتعرى فيه الواقع النظرى تنشأ ثقافة • الثقافة
لم تنشأ الا في محاور ثلاثة : نقد للموروث القديم وهو الذى أسميه
الموقف من التراث • ثم نقد للموروث الغربى • كان في عصر النهضة
غربياً ، أى الرشدية اللاتينية ، فقام الغربيون بتكسيروها • هذه كانت
سلطة ، وسلطة القاهرة ، كانت في القرن ١٣ و ١٤ و ١٥ في الغرب تقدمية
بالنسبة للتصورات الأسطورية التى كانت سائدة • لكن بعد أن استنفذت
الرشدية اللاتينية ، بدأ الغربيون تكسيروها في عصر النهضة ، ومن ثم
عملوا على ايجاد البديل للرشدية اللاتينية ، فكان هناك الغرب ، وهو
نحن ، أى الآخر • كنا الاخر بالنسبة للغرب ، فبدأوا بتكسير الاخر
حتى يمكن اكتشاف الواقع العلمى • من يحاول نقد الموروث والتحرر
منه ومن حجة السلطة L'Argument d'autorité من أجل الدفاع عن
حجة العقل L'Argument de la raison أو حجة الواقع
L'Argument de la réalité يكون مثقفا • الابداع هنا ، موقف ،
نقد الموروث ، وليس ايجاداً لنظرية أو مذهب • فالابداع في أخذ
موقف من الآخر ، أى أن تتحرر من سلطة الآخر ، أن تتحرر أولاً من
سلطة الأدب القديم ، ثم تتحرر من سلطة الآخر ، كما تحرر عصر
النهضة الأوروبية من الرشدية اللاتينية • والآخر بالنسبة لنا هو الغرب •
هنا نتبادل الموقف • أن أنقل عن القديم أو أنقل عن الحديث ، فكلاهما
عقلية نغلية ، أن أقول : قال الله وقال الرسول وقال ابن تيمية • • • كما

تفعل الفلسفية المعاصرة ، هو بمرتبة أن أقول : قال سان سيمون ، وقال ماركس وقال جون استيوارت ميل ، هي نفس العقلية التي ترى أن التقدم بالقول وبالنقل . مرة تحديث طالبا أن يتكلم ويصوغ عبارة لا تبدأ بـ « قال » فوقف دقيقة وهو غير قادر على أن يصوغ هذه العبارة ، لأنه لا يعرف المبتدأ رلا الخبر . هنا التحدى الحقيقي . هل أنت قادر على تركيب جملة اسمية لها مبتدأ وخبر ، أو جملة فعلية لها فعل وفاعل ؟ الى هذا الحد تصل الثقافة في التوقف .

لكن التحدى الاعظم هو هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع ؟ أى على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لايجاد نظرية مباشرة عن الواقع ، أى لانشاء تراث . يعنى أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف من التراث الغربى أو من التراث القديم بل انشاء تراث ، كما أنشأ القدماء تراثا ، وهذا هو المحور الثالث .

ث . ج . : نحاول الدخول الى النقاش من خلال مثال ، اذا كنت سأنتقل من مثال ملموس في حديثكم ، هو تجربة حركة سياسية معينة ، وسبب اخفاقها الذى ترده عمليا الى موقف الجماهير والى تخلف وعيها ، فى حين يمكننا أن نقدم فروضا أخرى من جهة أن الوعى الذى يقدم لها من طرف تلك الحركة هو وعى من وجهة نظر معينة زائف ، هذا سبب ، وسبب آخر هو شروط القمع ، أى موقف السلطة ، عندئذ فليس وعى الجماهير هو المتخلف والمتشبه بالتراث ، بل أن ما يقدم لها ليس مما يمكن نعتة بالتقدم حقا ، ولا يمكن أن تنتظر منه تغييرا حقيقيا لوضعها . ثم ان العيلولة بينهما وبين اكتساب الوعى المتقدم قائمة من طرف السلطة . فى هذا المدخل أقول : ان خلاصة تشخيصكم للوضع الراهن هي أن الازمة توجد فى الوعى وأن الازمة ثقافية ، فى حين أن هناك من يعتبر أن الازمة توجد فى العلاقات ، علاقات الناس وأوضاعهم المادية ، وبالتالي الازمة توجد فى طبيعة الحكم ، طبيعة السلطة السياسية ومن ثم فإن المطروح ليس هو النهضة أو التنوير ، وإنما هو الثورة والتغيير ،

يرتبط بذلك أنكم عندها تشخصون أزمة الوعي ، غفرون أزمة الوعي الى استمرار نمط من التراث في الوعي ، في الحاضر ، في حين هنالك من يرى بأن الوعي في الحاضر هو انعكاس للواقع المادي في الحاضر وليس استمرارا لماضي ، وأن عناصر التشابه في المصيفة وفي الصورة بين الوعي في الحاضر والوعي في الماضي ، لايجوز أن توحى لنا بأن هناك عناصر تشابه في المضمون ، إذ أن دلالة الافكار لا توجد في صورها ولكن في وضعيتها المختلفة ، دلالتها المختلفة . إذن التشابه الصوري لا يجوز أن يكون دليلا على التشابه في المضمون هكذا نقع في مشكل آخر هو : ما هو جذر الانسان ؟ أعتقد أن من احتقار الانسان أن نختصره في التراث . ذلك أن الانسان ، كيفما كان ، قادر على أن يصنع من نفسه ، ما يريد ، وبالتالي أن يتجاوز ، ليس فقط ، ما خلفه له الاجداد من تراث ، بل وأن يتجاوز شروط التاريخ الواقعي ، أي شروط معاشه نفسها .

ح . حنفي : هذه الاسئلة في الصميم ، أرجو أن أستطيع الاجابة عليهما بمثل هذا الوضوح . ان وعى الجماهير ليس هو المزيف ، لو تركت الجماهير لحالها لأفرزت طليعتها ولاستطاعت أن تأخذ حقوقها بيدها .

أنا أحيانا أتكلم مع البسطاء وأتعليم منهم ، وأنزل الى قرى مصر لاتعلم من الفلاحين . أعطى مثلا : ونحن في مؤتمر الاسكندرية في أغسطس ١٩٦٦ كنا فنلقش عبد الناصر في الاوضاع العامة للبلاد ، كنا ممثلين عن الدارسين في فرنسا آنذاك ، وكان هناك ماسح أحذية يأتي لمسح الاحذية للطلاب سألته : ما رأيك في الاشتراكية ؟ فقال : يا أستاذ الاشتراكية للناس اللي فوق . وهذا واقع الاشتراكية كما كانت في مصر ، لأنه لم يتغير نظامها نحو الاشتراكية ، ولكن تغير الذين كانوا يأخذون المرتبات وآلاف الجنيهات باسم الاشتراكية ، والاتحاد الاشتراكي . على أية حال ، أقول : ليس وعى الجماهير هو المزيف ولكن حتى الآن ربما الخلاف بيننا وبين السلطة مازال يصاغ في قضية الصراع على السلطة ، واننا نريد أن نكون بديلا للانظمة القائمة . ان الصراع بيننا وبين السلطة ليس معارك التقدم والتخلف ، ولكن هو

صراع على السلطة . لذلك أنا أترك قضية السلطة ، فليحكم من يشاء ، وما أكثر الأحكام ، ولكن الذى يغير الواقع قيد انملة هو الذى يحكم بالفعل ، الذى يدخل فى قلب الجماهير هو الذى يحكم بالفعل . انه الذى يحكم بالشرع وبما قال الله وقال الرسول والله أكبر والذى تستعمله السلطة القائمة كوسيلة للتحكم فينا . بل قد نتحمل السلطة حزبا ثوريا ماركسيا الى أقصى درجة ، وتقبل به ، وتدعمه وتعين له رئيسا يصاهر الحاكم أحيانا ، وقد تقبل السلطة أيضا بكل علماء القرويين ، والازهر ، والمزيتونة ، وتمد لهم الاوسمة والعمامات ، ولكنها لن تقبل عالما من علماء الدين يخدم مصلحة الجماهير . لن يسمح النظام أن يكون هناك دين ثورى ، أن تكون هناك حركة تقدمية اسلامية . حركة تقدمية ، نعم ، لكن علمانية ، وحركة اسلامية فلا ، فقط محافظة ، ولكن وجود حركة تقدمية اسلامية فهذا لن يسمح به ، لأن هذا هو البديل الوحيد . أقول اذن أن الجواب على سؤالك الأول فى قضية وعى الجماهير والسلطة نؤجله وليحكم من يشاء فليحكم الماركسيون ، أو الليبراليون ، أو الناصريون أو المحافظة الدينية ، ولكن الحكم الحقيقى هو لن يطوع الجماهير ، لن يبلور وعيها ، لن هو قادر على اعطائها ما يسمى بنظرية أو بايديولوجية ، حتى تستطيع أن تمدها بتصورات للعالم وبموجهات للسلوك ، وبالتالي ، فالتحدى الحقيقى لنا هو السلطة . هل السلطة هى من لديه البوليس والجيش وأجهزة الأمن ووسائل الاعلام ، أم أن السلطة هى من يحرك الجماهير ويجندها ويحزبها ، أى ما يسمى بثقافة الجماهير *La Culture des Masses* وهنا ، أنا أدخل ، كيف أستطيع أن أعطى هذه الجماهير ، أن أسيطر عليها وأن أكون كالسمكة فى الماء معها ، بالرغم من وجود أجهزة الاعلام والتمتع ؟ فى المستقبل القريب ، بعد بيروت ، ربما يتفجر الغضب فى قلوب الجماهير العربية من حيث لا نشاء . أنا كنت أفكر البارحة فى الآتى : قد تكون هزائنا فى بيروت ، والاستسلام فى مصر وسوريا والاردن ، مقدمة فيما بعد لثورات أخرى ، ليس على نمط الانقلابات العسكرية . ومن ثم هذا هو التحدى الحقيقى للمثقفين العرب أى الاستعداد لثورة قادمة .

ففيما يتعلق بقضية التغيير عن طريق الفكر والواقع والوعى ،
أقول : وعيى أنا ليس هو الوعى الفردى بل هو الوعى الاجتماعى
السياسى مضاعفا اليه الوعى التاريخى . وهذا هو الذى أقول أنه
مساهمتى فى الحركة التقدمية العربية . اذا كنا نفهم الماركسية جيدا ،
فأهم دروس فى الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعى وليس فى تحليل
الابنية التحتية ، ولكن أهم شيء فى الماركسية هو الوعى التاريخى .
حتى لو كنت ماركسيا فأنى ماركسى شاب ، معنى ذلك أننى مازلت أعرف
أن الانتقال من هيجل الى فيورباخ والانتقال من فيورباخ الى ماركس
هى النقلة الحقيقية لمجتمعنا . الهيجلية أى المثالية ، أى المحافظة
الدينية ، عندنا ، تتحول الى مثالية مطلقة ، وهذا هو ما حاوله جمال الدين
الافغانى ومحمد عبده ، أى الانتقال من الدين الى الانسانية والوعى
الفردى . هذا انتقال طبيعى ، وهذا ما فعله عثمان أمين والمططاوى
ولطفى السيد والعقاد وطه حسين ، أى من الدين الى المثالية . لكن
أين الانتقال من المثالية الى العالم الحسى كما فعل فيورباخ ؟ لم يحدث
لدينا هذا حتى الآن ، وأين الانتقال من فيورباخ ، الذى تعامل مع
الافكار من أجل اكتشاف الواقع ودراسة الاغتراب والتشيؤ الى آخر
هذه الاشياء للدراسة ، من نقد الفكر الدينى الى دراسة الهياكل والابنية
الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ؟ هذا لم يحصل بعد ، وأقول اذن ،
نخطئ عندما نضع ماركس الناضج قبل ماركس الشاب ، نخطئ عندما
ننقد الايديولوجية الالمانية قبل أن نؤسس الايديولوجية . نحن ننقد
كل شيء نحن ننقد الافكار ، أفكار العائلة المقدسة ، الايديولوجية
الالمانية ، ونهضة ألمانيا وأفكار الوحدة والقومية وهذه الاشياء التى
كانت تحرك الجماهير الالمانية . ونحن ننقد ثورة ٤٨ ، قبل أن نتحدث
لدينا ثورة ٤٨ ، أى التغيير عن طريق الافكار . أقول اذن بالرغم من
أننى على وعى تام بمحدودية الانسان والوعى الفردى ، والانتقال
بذلك من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى ، الا أننى مازلت أرى
أن الوعى السياسى والاجتماعى يتكون ضيق الافق ، قصير النظر ان لم
نربطه بالوعى التاريخى . وهذا الذى أرجو من الحركة التقدمية أن

تعيه ، أن تدخل الوعي التاريخي كرسيد حقيقي للتحليل السياسي .
ربما لن نرى الثورة الاشتراكية والمجتمع الاشتراكي الثوري ، وربما
لن نرى تحرير فلسطين ، ولكن على الأقل فلنمهد له ، ولنضع له شروطا
وقواعد . تأسيس اسرائيل في ٤٨ كان رؤية ، والصهيونية تعمل بهذا
الوعي التاريخي منذ أواسط القرن الماضي للصهيونية السياسية عند
هرتزل ١٨٨٧ ، الى وعد بلفور في ١٧ ، الى محاولات الهجرة الاولى .
من ثورة ٣٦ الى ٤٨ الى ٦٧ الى ٧٣ الى ٨٣ . أقول اذن ، الوعي
التاريخي قد يكون القوة الحقيقية في الصهيونية . وما الصهيونية
السياسية الا ظاهرة . أما الشعار الاسرائيلي الحقيقي فقد تجلى عندما
كان يقابل يهودي يهوديا آخر في الغرب ويقول له : سنتقابل في العام
القادم في اورشليم ، أي الاعداد للمستقبل . أقول اذن ، ان الوعي
التاريخي لا يقل أهمية عن الوعي السياسي ، وكلاهما تصوير للوعي
الفردى . أنا لازلت أتكلم في الوعي ، لأنى أريد أن أطور المثالية الى
وعى اجتماعى . وأتعامل مع الحرية التقدمية العربية لأنى أريد أن
أطورها وأعطيها رؤية تاريخية أى أن أزواج في وعينا بين الوعي
السياسى والوعي التاريخي . أقول اذن ، أنا على وعى تام بأهمية هذا
الصراع بين البنية الفوقية والبنية التحتية ، ولكن نظرا لأننى من مجتمع
ترائى ، ونظرا لأننى خارج من اصلاح مثالى لأطوره الى اصلاح
اجتماعى ، ونظرا لأننى مازلت أمثل الحركة العلمانية العربية بالأفكار
الرئيسية بما فيها الماركسية ، فانى أطرح أولويات وأسبقيات .

ث ج : يمكن القول بأن الوصول الى ثقافة الجماهير هو فقط
عودة بلغة أكثر تقدما لهذه المرحلة السابقة التى هى حتى الآن قابلة
للنقاش ، وليس باعتبارها مسلمة من مسلمات النهضة العربية الحديثة ،
هنا نحدد هذا السؤال . كيف يمكن أن نتقدم في شروط لم تسير الفكر
النهضوى ولم تجعل منه فكرا قابلا للاستمرار في الواقع ؟
ح . حنفى : في حقيقة الأمر أن كل جيل يصوغ مشروعاً لثقافة
لتصوراته وطبقا لظروف عصره ، قراءة القدماء وقراءة التجارب السابقة

مهمة : لكن بالنسبة لي أنا أعطي أداة جديدة للتحليل وهي التي أسميها أحيانا أداة مزدوجة ، الاولى ، التعرف على المكونات الثقافية للجماهير ، لأن ثقافة الجماهير العامة وتراثها هو الذي يقوم بالبدل الحالي لمحو الأمية . والثانية ، التعرف على التحديات الرئيسية العصر .

ولكن في الثقافة ، ما هو التحول الذي يمكن أن أحدثه أنا في ثقافة الجماهير حتى أحولها الى ثقافة ثورية تستطيع أن تكون البدل للايديولوجية السائدة ، وفي نفس الوقت البدل عن الأمية التي أن نموت كل الرسائل في القراءة والكتابة والتعليم ؟ وثقافة الجماهير قد تكون أيضا بدليلا لمحو أمية المثقفين الذين حصلوا على الدكتوراة في العلوم السياسية وغيرها . الأمية هي واحدة ، اما أمية القراءة والكتابة أو أمية الحاصلين على الدكتوراة في العلوم السياسية والاقتصادية والقانون ، أنا أعطى البدل الآتي وهو التخطيط المباشر للواقع ، أعني المشروع القديم لعصر النهضة ، الأفغانى رأى أحوال الأمة وصاغ مشروعا (بصرف النظر عن الصياغات المتعددة لهذا المشروع من الأفغانى الى محمد عبده الى رشيد رضا الى الاخوان) . أنا أبدا من واقع فيه بعض الايجابيات وفيه بعض الثغرات ، وعندى وسائل أكثر للتحليل من الأفغانى ، فالافغانى شيخ خطيب ، وأنا عالم محل ، ولكن قدراتي على الصياغة قد تكون أكثر احكاما ، وأكثر منطقية . لدى التخطيط المباشر والثقة في الأبداع وفي نفس الوقت أعطى وسائل كبيرة للتحليل . بل أنا قادر ، لكن هذا مطروح على العلوم السياسية والاجتماعية مثلا : في قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة ، المساواة الدخل القومي ، كيف يتم توزيع الدخل القومي ، كعالم اقتصادى تماما ، ما هي خريطة توزيع الدخل القومي . وأنا جالس في مقهى بمراكش سألت بعض الاخوة التقدميين ، ما القضية بالنسبة لكم ؟ قالوا : الحصرية ، وقلت ما القضية بالنسبة للناس فقالوا : الفقر . في رأى تفشل الحركة السياسية حين تكون قضيتك أنت مخالفة لقضية الجماهير . أنا هنا أعيد المشروع السياسى ومنها قضية الفقر . هذه القضية لم أجد حتى

الآن دراسة في توزيع الدخل القومي في المغرب ، وأرى بعيني رأسي
السقوف المزركشة في البلاط العربي الذي تصرف فيه الملايين والملايين ،
وأرى بأبواب قلاس الفقراء وأرى الشحاذين ، والذين يجوعون ،
والذين لا يأكلون .

لو كنت زعيم حزب سياسي لجعلت قضية توزيع الدخل أو العدالة
الاجتماعية ليس كتنظرية سياسية في الاشتراكية ، بل كواقع عيني
حسي . أقوم بدراسة اقتصادية علمية في المغرب ، وعليه أقيم تحليلي
السياسي . كذلك ما هو الرافد الاساسي للثقافة في المغرب ، من
يحركه ؟ الناس ، وأنا أفكر في ذلك ليل نهار ، ما هو الرافد الاساسي ،
وربما الأمر يختلف في المشرق ، لكن هنا ما هو الرافد الاساسي للوضع
الثقافي في المغرب ؟ الاسلام ؟ الوثنية ؟ بقايا الاستعمار الفرنسي ؟
نجد الاسلام أحيانا بترك مكانه للوثنية المغربية ، قبل الاسلام .
الوثنية ليست اتهاماً ، أى الاعراف القبلية . هذا تحد حقيقى للعمل
السياسي . حتى تستطيع أن تسيطر على الجماهير فأنت في حبالها .
أما أن تقرأ الماركسية والمادية الجدلية والكيف والكم ، هذه الاشياء
تستطيع أن تفعلها الى الأبد بينما الناس يركعون ويقبلون الأيدي .
أذن مشروعى أنا هو البداية بالوعى التاريخي ، وبالواقع المباشر
والقدرة على تنظيره ، وصياغته صياغة علمية وتحليلية سواء لخدمة
النواحي الثقافية المحركة ، كنزع السلاح من الخصوم والاستعمار
والرجعية وأستعمله في صفى ، أو في نفس الوقت للثقة بالقدرة على
صياغة نظرية تكون هي البديل المؤقت ، وتجاوز مشروع النهضة ،
لذلك فأنا مستعد للتغيير ومستعد للحوار مع الآخرين . في رأيي ، هذه
هي النظرة العلمية للواقع ، وقد يكون عينا الاساسى هو البداية من
المسلمات بدعوى سد النقص النظري المسبق .

د - الاعتقل العربى وحدة القادر على صنع العجزة :

□ أطروحتك الاساسية : « مناهج التفسير ، محاولة في أسس المعرفة تكاد تكون مجهولة في الوطن العربى • صدر مؤخرًا القسم الثالث منها في مجلد خاص (بالفرنسية) • كيف بدأت هذا المشروع الفلسفى ؟^(١)

— هذه الرسالة معروفة في الخارج في انجلترا وفرنسا وأمريكا • وقد أشار اليها المستشرق جاك بيرك في كتابه « لغات العرب في الحاضر » باعتبارها احدى المحاولات الرصينة لايجاد لغة جديدة يعبر بواسطتها عن مضمون قديم • وعندما قرأها « اتيان جليسون » (مفكر فرنسى) قال : « لأول مرة في حياتى أرى علم التفسير يستعمل لغة الموتى ، والدين يعبر عنه بلغة جان بول سارتر » • نشأ هذا الموضوع وأنا طالب بالجامعة عندما كنت أفكر في أحوال المسلمين الحاضرة أيام انتسابى لجماعة الاخوان وقراءتى لسيد قطب والمصلحين الدينيين وفى نفس الوقت خلال معرفتى بالفلسفات الغربية خاصة المثالية عند ديكرت وكانظ ، وسماعى لأول مرة عن « الذاتية » عند « محمد أقبال » ، ونقد المسلمين للمنطق اليونانى وتأسيسهم لمنطق خاص بهم وسماعى عن « الظاهرية » كمنهج للوعى •

المستقبل : السنة ٤ ، العدد ١٧٦ ، تموز/يوليو ١٩٨٠

القاهرة : من خالد النجار

وقد نشر الصحفى حبيب بالنفرة الائمة : حسن حنفى مكروه في امريكا والغرب الاوروبى ومغمور في بنطقتنا العربية • نشر دراسات باللفظين الفرنسية والانجليزية حول تحديث الفكر والمجتمع الاسلاميين كما كتب في العربية وتوجس اليها بعض كلائنيكيت الفلسفة الغربية من خلال منظور واحد هو نقد التراث العربى واكتشاف هوية الشخصية العربية في تفاعلها مع الآخر • التفت المستقبل بحسن حنفى وكان معه هذا الحوار •

وعندما وصلت الى فرنسا في تشرين الاول / اكتوبر ١٩٥٦ وهو نفس العام الذي تخرجت فيه من الجامعة المصرية كتبت بحثا بعنوان « المنهاج الاسلامى العام » عرضت فيه لمشروع اقامة منهج جديد اسلامى له صورتان : واحدة ثابتة وأخرى متحركة ، وتشمل الثابتة التصور والنظام بينما تشمل المتحركة الطائفة والحرمة ، وقدمت المشروع كبحث لدكتوراة الدولة . قرأه الفلاسفة الغربيون غداؤوا هذه الدراسة مثالية تريد ضم ديكرات وكانط لانه يبدأ بالشعور ويريد أن يحل مشكلة القبلى والبعدى ولكنهم لا يدرون ما صلة ذلك بما يسمى بالمنهج الاسلامى . فهم فلاسفة وليسوا مستشرقين ثم قرأه المستشرقون : « برنشفيك » و « لاووست » و « ماسينيون » و « هنرى كوربان » فقالوا : صحيح ان به اشارات للاسلام ولكنه أقرب الى الفلسفة منه الى الاسلام ، وهم مستشرقون وليسوا فلاسفة . قال « كوربان » : هذه مشكلة التأويل أدرسها عند الشيعة الاسماعيلية وقال « ماسينيون » : « هذا علم أصول الفقه أدرسه عند أهل السنة . أنت عمرك ٢٠ عاما فلماذا تتكلم وكأن عمرك ٨٠ عاما ، أدرس علم أصول الفقه كما أوصى بذلك « مصطفى عبد الرزاق » . وقد تم ذلك بالفعل عندما أعدت بناء هذا العلم واكتشفت فيه نظرية الوعي التاريخي : (مناهج الرواية) والوعي التأملى : (التحليل اللغوى) ، والوعي العملى (أحكام السلوك) . وبالتالي حاولت تأصيل ما يحتاجه جيلنا من اكتشاف للانسان المعاصر كتاريخ ومعنى وعمل .

□ ماذا أردت أن تقول لبنى عصرك من خلال هذا الكتاب ؟

— هذه مساهمة في حل أزمة المنهجية التى نمر بها دعوت فيها الى اكتشاف الطبيعة محاولا إعادة بناء تراثنا الدينى القديم على أساس الطبيعة ، والعقل ، والحرية ، والفردية ، والجماعية ، والتقدم . وهى الافكار التى أصبحت فى ما بعد عنوانا لعصر التنوير العربى الذى بدأناه منذ القرن الماضى مع رفاة الطهطاوى وشبلى شميل وجمال الدين

الافغانى والتي تخلينا عزبا في هذا القرن مع نظمنا العسكرية
واتجاهاتنا الخرافية •

□ في بحثك الذي تقدمت به الى مؤتمر « لوفان » الفلسفى
« نيمولوجيا أم أنثروبولوجيا » نستشف موقفا ديكارتيا جديدا •• اذ تضع
الانسان امام نفسه وفي مواجهة العالم ؟

— مازلت أعتقد أن التقدم لن يحدث في حياتنا ان لم يحدث
تحول في حضارتنا وبالتالي في عقليتنا من التمرکز حول الله الى التمرکز
حول الانسان • لقد استمر الصراع بين التيارين حتى القرن الخامس
الهجرى بين الاشعرية والمعتزلة ولكن الاشعرية انتصرت في فكرها بعد
هجوم المغزالي على العلوم العقلية • وقد حاولت حركاتنا الاصلاحية
الاخيرة علو استواء منها بمن دون جرأة كافية احباء التراث الاعتزالي
(العقلاني) • ولكن للأسف بعد أن بدأه الافغانو هبط اليه النصف مع
محمد عبده ثم الى نصف النصف مع رشيد رضا ثم استمر في الهبوط
حتى الثلاثي كلية في فكرنا الدينى المعاصر • وبالتالي فانى انقد التصور
الهرمى للعالم ، التصور المركزى ، التصور الرأسى ، وأقلبه الى تصور
أفقى يضع الانسان بين الامام والخلف ، بين التأخر والتقدم مع أخيه
الانسان في التاريخ وليس بين الانسان و « الآخر » • وقد يكون العيب
الاساسى في ثريتنا العربية المعاصرة هو في محاولاتها تغيير مجتمعاتنا
وتحقيق أهداف الثورة من مناهضة الاستعمار والاقطاع والصهيونية
والمقضاء على التخلف بنفس التصور الهرمى ، المركزى ، الرأسى للعالم
بحيث انتهت الى دكتاتوريات عسكرية ، ذلك لاننا لم نكتشف الانسان
بعد كقيمة مطلقة مستقلة • نحن نؤمن بالله ونضع الأرض ونكتم الافواه
وكما قال الشاعر محمود درويش : « أبوك احتفى بالنصوص وجاء
للنصوص » •

وقد كتبت في ذلك مقالا في قضايا عربية منذ أكثر من عام عن
الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر •

□ ألا ترى وراء ذلك غياب أية معرفة فينومينولوجية (ظاهرة) في ثقافتنا ؟ فالعمرقة ظلت عندنا مدرسية تلقينية •• كلمة الجماعة لا كلمة الفرد المنبثقة عن الحرية •• فالواحد منا يتعلم تلقينيا ويظل في العمق خرافيا !

— لسوء الحظ نحن نمر بفترة تاريخية محددة لم يحاول أحد الكشف عنها وتشخيصها وتحليلها رغم وضوح معالمها وتشابهاها الى حد كبير مع أوائل السادس عشر في الغرب أعني مرحلة التحول من الإصلاح الديني الى النهضة وهو ما أدعو اليه باستمرار على أنه مهمة جيلنا •

لقد مررنا بعصر الاحياء كما حدث في الغرب في القرن الرابع عشر • وحاولنا الإصلاح الديني كما فعل الغرب في القرن الخامس عشر • ثم تها بعد ذلك • ولم يحاول أحد حتى الآن اقامة عصر نهضة يتمثل أساسا في نقد الموروث القديم • وهذه هي الازمة • فبالرغم من وجود طاقات علمية هائلة متخصصة مهنية حرفية الا انها منقولة أما عن القدماء أو من المعاصرين وأعني بهم الغربيين فأصبحنا ننقل العلم ، دون أن نؤسس العلم ، وأصبح تخصصنا في اتجاه وحياتنا في اتجاه آخر • فلا خير أن يكون الانسان عالم ذرة أو اقتصاد أو فيلسوفا وضعا أو ماركسيا ويؤمن في الوقت نفسه ببركة آل البيت وينتظر الفرج من ليلة القدر • لذلك أحاول أن أبدأ عصر نهضة حتى أحدث التطور من الداخل مبتدئا من نقد الموروث القديم ومعتمدا على التجربة والمساعدة وتحليل الواقع الذي هو محك ومقياس صدق المنقول القديم أو عدم صدقه • وعلى هذا النحو نتحقق وحدة الشفعية في حياتنا ونكون أكثر قدرة على المساهمة في الحضارة العالمية أبداعا لا نقلا •

□ كيف تجد الفكر العربي اليوم بعد قرن ونصف مما يسمى بعصر النهضة ؟ الا تراه تها أيديولوجيا ؟

— الفكر العربي اليوم لسوء الحظ ورث نهضة رائدة من القرن

الماضي ولكنه لم يحافظ عليها أو يطورها فقد بدأ الفكر العربى بروافد ثلاثة :

١ - الإصلاح الدينى الذى بدأه الافغانى بقوة وصلابة والذى ثلاثى فى الجماعات الدينية المعاصرة وسيادة الدين الشعائرى الجدلى المتحجر والمظهرى .

٢ - الاتجاه العلمانى الغربى الذى بدأه بوضوح وجرة « شبلى شميل » و « فرح أنطون » و « نقولا حداد » و « ويعقوب صروف » و « ولى الدين يكن » داعين الى العلم والعقل والطبيعة والحرية والديموقراطية والاشتراكية والتقدم آخذين بالتحليل المادى ولكنه للأسف انتهى على يد « اسماعيل مظهر » وسلامة موسى لانه لم يخرج من تراث الأمة، وكان كالبالون المتفخخ الذى يسهل ثقبه فيتلاشى .

٣ - الاتجاه الليبرالى السياسى الاجتماعى الذى بدأه « الطهطاوى » و « خير الدين باشا التونسى » و « لطفى السيد » و « طه حسين » و « العقاد » داعين الى تأسيس الدولة الحديثة على نمط الليبرالية الغربية أى النظام البرلمانى المتعدد الاحزاب . ولكن للأسف انتهى هذا التيار أيضا بعد الثورات العربية التى قام بها الضباط الاحرار فى الخمسينات .

بتوقف هذه الروافد الثلاثة أصبح الفكر العربى خاويا فارغا ولم تظهر فى جيلنا الا المحافظة التقليدية التى تعبر عن حقيقة المرحلة التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا .

□ الفكر العربى كما وصلنا ليس بريئا هو الآخر من الايديولوجيات الاستعمارية . لقد ناديت فى كتابك « قضايا معاصرة » الى قيام حركة استعراب - فى مواجهة الاستشراق - فاية قراءة نقدية للتراث العربى وما هى مبررات هذه الدعوة اليوم ؟

— حرصا على الاصالة ودفاعا عن الثقافة الوطنية وتحريراً لعقليتنا المعاصرة من تقليد الغرب وفي نفس الوقت بعد دراسة للفلسفة الغربية وإدراك أسطورة عالمية الثقافة الغربية أحسست أن من واجبي الوطني بالنسبة لنا والعلمي بالنسبة لهم تحجيم الغرب وردّه الى حدوده الطبيعية لأمرين :

الاول : افساح المجال للإبداع المحلي للشعوب غير الاوربية .
وسيعقد في الكويت في تشرين الاول / أكتوبر القادم مؤتمر حول هذا الموضوع .

الثاني : كتابة تاريخ الوعي الاوربي من وجهة النظر غير الاوربية عن تمرکزها حول ذاتها وحتى لا تصبح مرادفة للتاريخ العالمي . مثلاً في دراسة مصادر الوعي الاوربي يركز الاوربيون على ثلاثة مصادر : اليوناني والروماني واليهودي المسيحي في حين أن المصدر الشرقي في مصر وإيران والصين والهند يمثل رافداً أساسياً في الوعي الاوربي . وإذا أخذنا ما يسمى بالعصر الوسطي الاوربي فأننا نجد القرون السبعة الاولى هي فترة الخلط والصراع بين الفرق الدينية المختلفة . يمكن لحضارتنا أن تساهم في التحقق من صدق هذه الاتجاهات خاصة في ما يتعلق بطبيعة المسيح وجوهر الدين . وفي القرون السبعة التي تلت ذلك استطعنا نحن أن نكون نموذجاً لتحديث الغرب وهو العصر الذهبي بالنسبة لنا وعصر الظلام بالنسبة لهم . وفي العصور الحديثة للإصلاح الديني في القرن السادس عشر والعقلانية في السابع عشر والتنوير في الثامن عشر والعلمانية في التاسع عشر نستطيع أن نتلمس آثارهم في دفع عجلة التقدم . فإذا وصلنا الى القرن الحالي وأزمة الغرب الحالية وبداية نهضة الشعوب غير الاوربية وبرؤية مستقبلية نستطيع أن نقول اذا كان للوعي الاوربي مكان الريادة والصدارة في القرون الخمسة الاخيرة فان وعي الشعوب غير الاوربية بذاتها وما سمي في فترة المد الثوري العربي بالكلمة الآسيوية الازرقية فان الشعوب المتحررة سخرت

الريادة في القرون التالية وربما يعود مركز الثقل الحضارى من جديد الى الشرق •

□ ألا ترى أن الغرب ليس مجرد مستعمرة فقط ، فهو مستهلك كذلك على جميع أصعدة حياتنا • وبالتالى صار له وجود على مستوى أجسادنا وبالتالى على مستوى اللاوعى • فكثير من حالات الثورة تأتى نتيجة تقبل أبوى له على مستوى اللاوعى ؟

... هناك شيئان : الاول هو أن الاكتشافات العلمية الغربية وما نتج عنها من صناعات واختراعات فى الحقيقة ليست وليدة الغرب بل نتيجة تراكم تاريخى طويل ساهمت فيه كل الحضارات الانسانية غربية وغيرها • وبظهر ذلك بوضوح فى الترجمات اللاتينية للاسهامات العربية • ولا يوجد عالم غربى فى عصر النهضة الغربى الا وقد تتلمذ على نظرائه العرب المسلمين • فنحن عندما نعبش بأجسادنا فى اختراعات الغرب وتطبيقاتها فاننا نجنى ثمرة ساهمنا فى زرع شجرتها وهو الذى يسميه « أنور عبد الملك » فائض القيمة التاريخى •

ثانيا : التغريب يتجاوز الجسد الى ما هو أخطر وهو الروح أى مقولات التفكير والتصورات للعالم وانماط السلوك وتثبيت الاهداف وهذه لا يمكن أن تكون عالمية بل خاصة بكل شعب فاذا تسرب الغرب من خلال ثقافته ومقولاته وتصوراته الى روحنا قضى فينا على الثقافات المحلية وعلى الابداع وجعلنا مقلدين له كما يحدث الآن • الغزو الاقتصادى ثم الى السيطرة عن طريق الاحلاف ومناطق النفوذ وبالتالى اذا كان الاستعمار قد نقل نفسه من الغزو الميكبرى ، الى ثم الاستعمار الثقافى عن طريق التغريب فان الاخطر الآن هو القضاء على الثقافات الوطنية وانكار ابداع الشعوب غير الأوروبية بافراز نظريات عديدة •

□ ما هي هذه النظريات ؟

— مثل الصدمة الحضارية من أجل الايحاء للشعوب غير الاوربية باليأس والحكم عليها بالتخلف الى الابد ، فالغرب في ثقافته وروحته الدفينة حتى في اتجاهاته الليبرالية الدفينة يقوم على عنصرية حضارية تدفعه ولا يستطيع ان يهرب منها لانه يشعر أن حضارته كانت المرائدة لعدة قرون . ولكن التحرر الوطني للشعوب خاص بتلك التي سيطرت على ثرواتها الطبيعية وفرضت نفسها على الصعيد العالمي : ثورة ايران وتحديها لامريكا كل ذلك قد يساهم في التخفيف من حدة الشوفينية الغربية .

□ في مشروعك الفكرى كانت اللحظة البرجوازية في الفكر الغربي مهمة عندك وخاصة موقفها من النص الدينى . فقد درست اللاهوت الهيجلى وترجمت كتابات « لاينتر » و « ليسنج » حول الدين .. لماذا التركيز على الحضور الالهى في التاريخ ؟

— بالرغم من كل ما يقال من نقد للبرجوازية خاصة اذا كان في ذهننا النقد الماركسى فانها قد قامت بدور تصديتى في المجتمع الغربى فنقلته من مرحلة الدين والكنيسة والعقائد والآخرة والايمان والخطيئة والخلاص الى مرحلة العقل والانسان والمجتمع والحرية والدنيا . مثلاً استطاع « هردر » مؤسس فلسفة التاريخ أن يحول العناية الالهية الى قانون للتقدم . كما استطاع « هيجل » ان يحول التثليث المسيحى الى جدل تاريخى . فالانتقال من الدين الى العقل أو من الايمان الى الفلسفة انتقال مهم وحاسم حين يمكن تحقيق انتقال ثانى من العقل والفلسفة الى الطبيعة والعلم . ونحن في مرحلة مشابهة من أجل نقل عقائدنا القديمة الى مرحلة اكتشاف الانسان والتاريخ والطبيعة عن طريق تأويل الدين وتحرير طاقاته حتى نستفيد منه . فاذا . حدث ذلك أمكن احداث النقلة الثانية من الفلسفة الى العلم وهو ما يراه عبد الله المعروى من اعطاء دور للطبقة المتوسطة في المجتمعات العربية التي يناط

بها التحديث • ويخطيء الماركسيون عندما يتصورون انه يمكن الانتقال من المثالية الى المادية قبل الانتقال من الدين الى المثالية •

□ هذا يجرنا الى الثورة الدينية في ايران ، لقد ذهبنا الى ايران كمفكر يعيش تاريخه المعاصر ، ونشرت وقدمت كتاب « الحكومة الاسلامية » ، ألا ترى أن الحماس العربى لهذه الثورة مبالغ فيه • • ولأن العربى لم ينجز ثورته فهو يسقط على الثورة الايرانية كل رغباته التاريخية المكبوتة واحباطاته المتتالية ؟

— هذا صحيح ولكن لابد من تجاوز مرحلة الأسقاط الى مرحلة الاثراء المتبادل ، فالثورة الايرانية تجديد لشباب الثورة العربية وحياء للناصرية واعتزاز بالقومية العربية وتأكيد على الهوية الاسلامية وتحد للغرب والشرق وتجنيد للجماهير • وهى زعامة لا تقبل المساومة ، ودين يتحول الى ثورة وتقدم وتحرر وبالتالي يمكن أن تكون درسا لنا من أجل اخراج الدين من بوتقة الشعائر والمعتقد الى ميدان الثورة والتغير الاجتماعى ، وأيضا من أجل نزول الجماهير العربية الى الساحة لمقرر مصيرها بنفسها دون أن تترك مصائرهما بيد الحكام ومن أجل الاستمرار والتأكيد على اعداد الامة ضد الاستعمار والصهيونية وتسلب الاقطاع والتخلف • ومن ثم يجب أن ننتبه الى محاولات الاستعمار للوقية بين الثورة الايرانية والثورة العربية • وما زال الشعار هناك « الطريق الى القدس يمر بظهران » و « ايران اليوم وغدا فلسطين » • وعندما كنت فى زيارة الامام الخميني منذ عام كنت سعيدا للغاية عندما كان الناس فى الشوارع ينادوننى بـ « الفلسطينى » •

هـ - ظاهرة العرج الحضارى

١ - متى تصبح فلسطين قضية شعوب ، لا قضية حكام ؟
تؤرقنى « كجوة الإصلاح » ، فمئذ الافغانى ، والطهطاوى ، وشبلى شميل
وهم رواد النهضة التى ظهرت فى القرنين الماضيين والتى كانت لها
ابعادها الدينية والاجتماعية والعلمية ، مورنا بأربعة أجيال • حاول كل
منها ان يفعل شيئاً ولكنه سرعان ما يكبو • وظلت الاجيال الثلاثة متأخرة
عن الرواد الأوائل فبعد الافغانى تراجع محمد عبده عن منهاج الاسلام
السياسى الى منهاج تربوى اصلاحى نتيجة لفشل الثورة العربية •
بينما عاد رشيد رضا الى نوع من السلفية الاصلاحية القديمة ، متراجعا
الى ما وراء خط تراجع استاذة محمد عبده ، وربما كان ذلك نتيجة للثورة
الكمالية فى تركيا ، اما فى العصر الحالى فقد تراجعت الحركات الاسلامية
المعاصرة كثيراً عن المشروع التحررى العربى الاسلامى الاول • فلماذا
تتراجع أجيالنا جيلا بعد جيل ؟ لماذا دعا لطفى السيد الى مصرىة
ضيقة بعد دعوة الطهطاوى لبناء دولة ديمقراطية ؟ ولماذا فقدت دعوة
التحرر حرارتها عندما مرت خلال العقاد وطه حسين ؟ ولماذا انقلبت
دعوة الطهطاوى الليبرالية الى دعوة مضادة فى الجيل الحالى ؟

وشبلى شميل دعا الى العلمية ، لكن فرح انطون فى الجيل الثانى
تراجع عن مستوى شميل مصاولا ان يربط تراجعه بمؤثرات تاريخية
قديمة ، ثم جاء اسماعيل مظهر فى الجيل الثالث فانقلب من العلم الى
الدين ، ومن الجديد الى القديم ، اما الجيل الحالى من العلماء • فانهم
لا يختلفون عن الذين يذهبون الى التمسح بقضبان الاضربة •

مجلة اوراق ، ١٩٨٥ • حديث اجراء فى جامعة المين بالامارات العربية المتحدة
حسن مى • وقد صدره بالفترة التالية : فى حالة امة تعبر عن مآزق حضارى بهتل البحث
العقلى التحرر من كابوس التاريخ مطلباً ملحا يساوى فى أهميته مطلب الحياة الانسانية الكريمة •
واذا كانت الفلسفة بحثاً عقلياً فى الوجود فان الحاجة اليها بالاسبة لامة تمر فى أزمة تفتيق من
الاصرار الفطرى للكلين فى الوجودان على البقاء ومدافعة الفناء • وفى مواجهة اخطار نهضة البقاء
ذاته ينهض للفلسفة المشاركة فى صف الطليعة المناضلة بمنهاج عقلى يشخص الداء ويصف
الدواء • حوار الامة التى تماثلها الامة كن حوار « اوراق » مع استاذ الفلسفة حسن حنا ،
الذى ابتداءً بالقول :

فلماذا لا يوجد تراكم نهضوى حضارى كاف

لماذا تتراكم جهود النهضة الحضارية عند الآخرين ولا تتراكم عندنا ؟ مثال ذلك ، تشبث اليهود منذ ثلاثة آلاف سنة بشعار « .العام القادم في أورشليم » ، وعلى قاعدة هذا الشعار تطورت الحركة الصهيونية من روحية الى سياسة من وعد بلفور بإنشاء دولة الى قيام الدولة الى توسع الدولة وهيمنتها في المنطقة ، فكل جيل يكمل ما بدأه الجيل السابق ، وهو ما نلاحظ خلافه بالنسبة لنا ، فنحن نبدأ من الصفر ، ثم نسقط ، ثم نبدأ من جديد ، فنسقط ، وكأئنا ضحايا العود الابدي !

وكدليل واضح على ظاهرة عدم التراكم النهضوى الحضارى في التاريخ العربى المعاصر ، تجربة الرجوع الى نقطة الصفر التى انطلقت منها قيادة جمال عبد الناصر لتحقيق ثورة في جميع الاتجاهات على الاصعدة المحلية والعربية والعالمية ، فيما ان مات حتى تحولت سياسة الحكم في مصر الى نقيض ما كانت عليه ، فلماذا لم يواصل النظام الملاحق سياسة النظام السابق ، ولماذا تخلى بسهولة عن كل المكتسبات التى تحققت في عهد جمال عبد الناصر ؟

٢ - المجتمع العربى في حاجة الى منظمات شعبية : ما هي علة التراجع الى نقطة الصفر ؟

— تكمن العلة في غياب الامان النظرى ، وهو أمان يمكن تحقيقه بوجود المنظمات الشعبية القادرة على حراسة المكتسبات . فعندما غابت هذه الحراسة الشعبية سهل على الحكومات الملاحقة الانقلاب على مناهج الحكومات السابقة ، وتعود أسباب هذا الغياب الى سيادة تيار السلطة الذى يمثلته الاشاعرة في تراثنا لمدة خمسة عشر قرنا ، مقابل تيار آخر تلازم وجوده مع التيار الاول حتى القرن الرابع الهجرى وهو التيار الذى يمثلته المعتزلة الذين انحازوا الى حقوق الناس ضد سيطرة الحكام المؤيدين بفكر المذهب الاشعرى السائد في البيئة الثقافية الاسلامية والذى يتصور العالم تصورا هرميا يتركز على أن هناك

قوة واحدة مهيمنة يخضع لها كل شيء ، ولا يستطيع أحد أن يغير شيئاً . وهذه القوة يتمثلها الحاكم الذى تجب طاعته وتصبح من طاعة الله فهو الذى يقدر الأسعار والأقوات والآجال . وليس للانسان الخيرة من أمره فعقله قاصر عن معرفة الأشياء ، ولهذا احتاج الى وصي من الخارج هو النبي ، ويكفى الانسان أن يقول لا اله الا الله بفهمه فيكون مسلماً ، بصرف النظر عن الفعل والممارسة ، ومصير الانسان يحدد بعد الموت فينال الجزاء أو العقاب ، ومن أخطائنا ، أننا تصورنا ان رأى الاشاعرة هو التفسير الصحيح للعقيدة الاسلامية ، بينما هناك تفسيرات أخرى ، ورأى الاشاعرة واحد من آراء متعددة ، فهاك رأى آخر يجعل من الله مبدأ شاملاً عاماً يتساوى أمامه الناس جميعاً ، ليس كمثله شيء ، يستطيع العقل أن يثبت بالبرهان ، وله ذات وصفات كاملة ، والانسان حر وعاقل ومسؤول ، ويستطيع أن يمايز بين الخير والشر ، وان النبوة قد اكتملت ، ومعنى اكتمال النبوة ان الانسان لم يعد فى حاجة الى وصاية خارجية ، فان لشعوره المستقل وعقله البديهي ، القدرة على هدايته فى حياته ، والانسان بعمله وليس بكلامه ، والامام ليس ممثلاً لله ، ولكنه يعين باختيار الشعب ، والامامة بيعية وعقد واختيار ، ومن حق الشعب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعزل قاضى القضاة اذا تهاون فى تنفيذ العدل .

كان التفسيران الاشعرى والمعتزلى قائمين معا فى التراث الدينى للمسلمين ، ولكن التفسير المعتزلى توارى بينما استبد التفسير الاشعرى بالأمم وجاء الغزالى ، فظن أن المسلمين غالوا كثيراً فى علوم الدنيا ، فدعا الى علوم التصوف ، فازدوجت الصوفية بالاشعرية فى العصور التالية للغزالى . الى أن ورثنا نحن هذه الازدواجية التراثية التى تعزز مكانة السلطة وتلغى دور الشعب .

٣ - العرج الحضارى : فى ظل سيطرة التيار السلطوى الممتدة جذوره فى التراث ، هل يستطيع العربى المعاصر مواجهة التصديات والمساهمة فى قضايا التقدم . ان هذا لن يكون ، لأن بينهما عدم اتساق ،

وهذه لا تؤدي الى هذه ، ولا سبيل الى مواجهة التحديات المعاصرة الا بفكر المذهب المعارض ، مذهب الاعتزال ، ولأن للأشعرية امتداد طويل في تراثنا ، وللاعتزال امتداد قصير ، فنحن الآن في حالة « عرج حضارى » ، فاذا أمكن لنا احداث توازن تراثى ما بين المذهبين قل التقدم يصبح أمرا ممكنا ، وهذه هى عملية اعادة بناء التراث ، وهى ان نزيد قيمة المذهب الاعتزالى ، ونخفض قيمة المذهب الاشعرى ، فنذفع بأفكار الاعتزال الى الامام ، استنادا اليها . نطالب بحرية الأرض والمعادلة الاجتماعية والديمقراطية والتقدم ، فتكون مطالبتنا مبنية على قواعد من التراث . فلا يملك أحد حق اتهامنا بالعمالة لحضارة أخرى غير حضارتنا ، وبهذا يتفادى مخاطر الوقوع فى السلفية ومخاطر الوقوع فى العصرية المنقطعة الاتصال بالتراث ، فمن خلال مذهب تراشى ، نعالج مشكلاتنا المعاصرة ، ولا نقع أسرى الدوائر المنعزلة للدعوات الغريبة التى تتردد بيننا . والتى يسهل مقاومتها بأقصر الطرق بواسطة مفاهيم دينية تؤمن بها الجماهير ، فتتقدم جدواها ، وتتواصل الازمة .

٤ — تغيب المواطن عن الوعى القومى .. مسؤولية من ؟

الحديث عن أزمة تعود جذورها الى تيار سلطوى فى التراث ، أدى الى بروز دور الحاكم وانحسار دور المحكوم ، هل يعنى هذا اعفاء المحكومين من المسؤولية ؟

— ينقسم الناس الى قسمين الانسان العادى الذى هو العامل والفلاح والمهنى وأمثالهم ، والانسان العالم . أما الانسان العادى فهو ضحية أجهزة الاعلام التى توقعه فى نوع من التغيب عن الوعى القومى . بالاضافة الى عدم وجود المنظمات التى يمكن أن تشكل بديلا يختاره للمطالبة بحقوقه والدفاع عن مصالحه . وبالتالي ، فلا ثقل للانسان العادى فى ميدان الحياة العامة .

أما الانسان العالم ، وهو انسان متميز فهو ثلاثة أنواع : فهناك العلماء الذين لا يقومون بدور ما ، والذين يرون ان العلم هو مجرد تعلم ونقل معلومات ، لأنهم يخشون المسألة عما يمكن أن يفعلوه أكثر من ذلك ؟ وهم يمثلون أغلبية العلماء . وهناك فريق من العلماء يسيرون في ركاب السلطة ، ويدافعون عن سياستها ، على كل حال ، وترتبط مصالحهم بمصالح رجالها . وهناك علماء يولون الحق ، وينالهم المكروء ، وهؤلاء ورثة الأنبياء الذين ينفع الله الناس بعلمهم ، والذين نرجو زيادتهم ، وهم معزولون عن المجتمع ، توجه لهم الاتهامات المختلفة لتشويه صورتهم في عيون الجماهير . وهؤلاء هم الذين يرون أن الخروج من الأزمة الراهنة التي تعاني منها الأمة ، يكون ابتداء من التراث . لا انسلخا عنه .

• — لماذا فشلت دعوة العقل عندنا بينما نجحت في أوروبا ؟ فهل يمكن رد هذا الفشل الى أسباب كامنة فينا ؟

— ربما . لقد نجحت دعوة الغزالي لأنها ظهرت في عصر انحسار العقل عن مكانته البارزة التي كانت له في القرون الاربعة الاولى من تاريخ المسلمين ، بعد أن شعر المفكرون السلطويون بغلبة العقل على الجانب الديني . وبالحاجة الى تجديد الجانب التعبدى . وهذا ما بلوره الغزالي رغم أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا في حاجة الى فكر مقاوم للغزو الصليبي الذي تحدى المسلمين . وفشلت دعوة ابن رشد العقلانية لظهورها في الاندلس في زمن الانقسامات ، وفي ظل حالة هيمنة الفقهاء ، فتم محاصرتها وتجميدها ، وكان يمكن لدعوة العقل أن تتجح ولدعوة الحرية ان تقوموا لو وجدت مؤسسات منظمة تتبنى أفكار العقلانية كما دعا اليها ابن رشد ، أو أفكار الحرية كما دعا اليها المعتزلة ، وهذا ما انتبه له الافغانى الذى كان يأمل في تكوين حزب ثورى يتبنى برنامج العروة الوثقى الداعى للحرية ومقاومة الاستعمار والتخلف وليس المطلوب عملا حزبيا تحت الارض ، المطلوب عمل اسلامى يأتى بالاسلام محمولا على

أعناق المسلمين ، اسلما لا يدافع عن الحاكم فقط بل يدافع عن الامة كلها •

٦ — تمثل اسرائيل تحديا حضاريا خطيرا لنا ، يفتى بيوتنا بنـد يوم بينما الاستجابة له أقل بكثير من التحدى نفسه فكيف نحل الـ حالة تعادل الاستجابة والتحدى ؟

— تتعادل الاستجابة للتحدى الاسرائيلى مع هذا التحدى عندما تتحول قضية فلسطين الى قضية شعوب ولا تظل قضية حكام ، عندما تدفع الى معرفة عناصر القوة لدى المستجيب ، ومعرفة مواطن ضعفه ، فبالقدر الذى نستطيع فيه تغيير التصورات الذهنية المعيقة للنهوض ، يمكن التقدم الى مستوى الاستجابة المطلوب •

و - الاصاله حمايه للشعوب والمعاصره احساس بمشاكل العصر

□ دكتور حسن .. المحور الاول لهذا الحوار هو قضية الاصاله والمعاصره .. فما هو مفهوم الاصاله المعاصره في رأيك الخاص ؟

- لا تعنى الاصاله العوده الى الماضى بكل ما فيه ، ورفض الحاضر والانقطاع عن المستقبل ، كما لا تعنى أيضا رفض التجديد والتنكر لخبرات الاجيال ، كما انها لا تعنى كذلك التوقع على الذات ، انما تعنى في البدايه العمق التاريخى الذى يميز شعوبنا في افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، والاستفادة بهذا الرصيد المضم الذى سلب منا أخيرا اiban النهضة الاوربيه المعاصره ، التى لا تتعدى خمسة قرون ، والتى وصفنا فيها بأننا شعوب حديثه لا أشكال لها ، أو أبنية سياسيه أو اجتماعيه أو اقتصاديه .

تعنى الاصاله أيضا التغير من خلال التوصل ، اذ أن كل تغير مغروض ومقحم ، على وجداننا الحالى ، لا يعيش أكثر من سنوات ، وسرعان ما يهترىء ، أو تحدث ردة الفعل فيعود البناء القديم فأرضا نفسه لأنه الأكثر قوة وانتشارا في الزمان .

وما حدث في مصر في السنوات العشر الاخيره دليل على ذلك ؛ وما حدث من انتكاسات للثورات العربيه الاخيره دليل آخر .

وما يحدث في تركيا وبولندا دليل ثالث .

على ان التغير الذى يحدث في السطح ولا يؤثر في العمق يؤدي الى ثورة علمانيه على النمط الاوربى .. كما هو الحال في تركيا التى يتركب وجدانها من تراث اسلامى وحضارى وتاريخى ، وكما هو الحال

الموقف العربى ، ٢٤ يناير ١٩٨٢ - مقابلة اجراها محمد يونس وقد صدرها باللغة الايهية : الدكتور حسن حنفى استاذ الفلسفه الاسلاميه الحديثه بجامعة القاهرة مفكر ينتمى الى طراز من المفكرين الذين بدون اضاءاتهم الفكرية الى الشوارع القلبيه حيث يحتم ابتاع الجماهير الواعيه ويصلهم « بعبه » قبضه الدهر اللولائيه .

أيضا في بولندا التي يتركب وجدان طبقتها التي تنتمي الى الاشتراكية
الحمية من تراث كاثوليكي متدين •

الاصالة ، اذن ، هي شرط استمرارية التقدم ، وبقاء عمليات
التغير الاجتماعى ، وهى الضمان والحماية للشعوب من الوقوع فى
الانتكاسات •

أما المعاصرة فانها لا تعنى الحداثة ، أى العيش على أحدث
ما أنتجه العصر فى الحضارة الاوربية من زاوية ، ماسة أساليب الحياة .
كما هو واضح فى مجتمعات الوفرة والرفاهية ، فى المأكل واللبس ،
والمسكن ، ونمط الحياة • ان هذا المفهوم يشبه ، فى هذه الحالة ،
استزراع نبت فى أرض قاحلة ، سرعان ما يجف وينتهى •

المعاصرة لا تعنى أيضا التشدد بآخر النظريات فى العلوم
الانسانية من بنيوية ووجودية ، أو من تقليد آخر المذاهب الفنية من
تكميلية وانطباعية وسيرالية ، أو التغنى باللغات الحديثة فى الحياة
اليومية ، أو الاعتماد على الحاسبات الآلية لتوجيه مظاهر نشاطنا •

كل ذلك غطاء خارجى لا مضمون له ، ويكسو حياتنا بالفراغ.
داخل دائرة الفراغ •

انما نعنى المعاصرة الاحساس بمشاكل العصر ، وبالتحديات
المصرية التي تواجه الامة والتي هى بالنسبة لنا :

- الاستعمار
- والتخلف
- والصهيونية
- ومظاهر القهر السياسى
- والتفاوت الطبقاتى الشنيع بين من يكسبون الاموال وبين من
يموتون جوعا وقحطا •

تعنى المعاصرة القدرة على مجابهة هذه التحديات بأسلوب علمي منهجي مع الوعي بالمرحلة التاريخية التي تمر بها شعوبنا ، والوصول الى نتائج بالجهد الوطنى دون الوقوع فى التناود ، وتفجير الطاقات الخلاقة للشعوب ، فهى وحدها صاحبة المصلحة فى المواجهة •

والمعاصرة ، بهذا المعنى ، قد تأخذ أشكالا بدائية ، لكنها فعالة •
كما حدث فى مواجهة طائرات « الفانتوم » الاميركية الاسرائيلية بالبندق ، وشق الطرق والجسور بالمحلول و « المسطف » وقطع الاستار الرملية بمضخات المياه كما حدث فى فيتنام والصين ومصر •

□ لماذا لا يتطور هذا المفهوم فى جدلية تطبيقية الآن ؟ أو
بعبارة أوضح •• لماذا لا نطبق هذا المفهوم للأصالة والمعاصرة على
الوضع العربية المحاصرة بأشكال الاستلاب والاعتصاب والقهر ؟

— فى تصورى يرجع السبب فى ذلك الى اننا حتى الآن لم نحاول
أن نجرب الوحدة الوطنية ، والاتفاق على حد أدنى من المبادئ
والاهداف ، يجعل كل فريق قادرا على أن يسهم بدلوه ، ويكون
المحك فى النهاية لأكثر التيارات قدرة على تحقيق هذه الاهداف •

حتى الآن هناك صراع تاريخى بين الاصالة والمعاصرة بمفهوميهما
السلبين نتيجة لما حدث من انتصار المحافظة الدينية والحضارية على
وجداننا القومى فى الالف عام الاخيرة ، منذ القرن الخامس الهجرى ،
والتي أصبحت السجن الكبير الذى وقع فيه أنصار الاصالة دون
استطاعتهم الخروج منه •

وما حدث من نهضة فى المئتي سنة الاخيرة بعد احتكاكنا بالغرب ،
واكتشاف أنصار المعاصرة ان تحديث مجتمعاتنا لا يحدث الا بالتقليد
الشامل للغرب كما هو الحال عند شيل شميل ، أو بلفناء أسباب العلم
والمقوة الى جانب النظم البرلمانية كما هو الحال عند الافغانى
والطهطاوى •

وبعد الآن .. لم يستطع أنصار الاصالاة بالمفهوم السلبي أن يقللوا من ثقل ألف عام ، وأن يجدوا بديلا آخر كان مطروحا تب الترتين الخامس المهجى ، عند المعتزلة فى أفكارهم عن الحرية والعدالة ، واعتمادهم على العقل والطبيعة ، كما لم يستطع أنصار المعاصرة بالمفهوم السلبي أن يجدوا منفذا لاحتياجات عصرهم ، ليس فقط فى نقل هذه الاحتياجات من الغرب ، ولكن لتطوير تراث الامة ، واكتشاف هذه الحاجات فى عمقها التاريخى .

ومع ذلك .. تظل الرغبة فى اقامة وحدة وطنية بين هذين الفريقين الرئيسيين المتصارعين أملا وهدفا .

قد تستطيع الثورة الاسلامية ، أو حركة التقدم الاسلامى (أو النهضة الاسلامية) ، أو حتى اليسار الاسلامى تحقيقه ، وهو ما أحاوله أنا فى هذه المرحلة بعد صدور مجلة « اليسار الاسلامى » (وهى عبارة عن كتابات فى النهضة الاسلامية) التى تستأنف مجلة « العروة الوثقى » التى أسسها الافغانى ، والتى صدر منها ثمانية عشر عددا ، كان لها أبلىغ الاثر فى تحديد ملامح المشروع القومى الاسلامى الحديث .

□ ماذا تقصد باليسار الاسلامى ؟

- يعنى اليسار الاسلامى تحقيق المشروع القومى العربى الحديث فى مواجهة الاستعمار ، وتحرير أراضى المسلمين ، ومحاربة التخلف فى شتى مظاهره ، والقهر السياسى ، والتسلط ، وحل مشكلة الفقر لاعادة ثروات المسلمين الى المسلمين عن طريق تاريخ الامة وتراثها وحضارتها كوعاء نظرى ، وكأيديولوجية سياسية قادرة على تحقيق هذه المطالب ، وبالتالي أحقق هدفى الفريقين المتصارعين :

□ أنصار الاصالاة يبدأون بتراث الامة .

□ وأنصار المعاصرة يبدأون بمواجهة تحديات العصر .

وهذا هو الامل المنشود من جيلنا •

□ هل هذا اتجاه جديد أم بدعة جديدة ؟

— لا •• بل تطوير لحركة تاريخية طويلة ، بدأت بثورة الانبياء الذين تصدوا لكل مظاهر التخلف والقهر السياسى ، وانتهت بالثورة الاسلامية الكبرى فى ايران ، بالاضافة الى ثورة الفلاحين فى ألمانيا بقيادة الراهب توماس مونزر ، وثورات الرهبان الشبان فى أمريكا اللاتينية بقيادة كاميلو توريث دفاغا عن الفلاحين والارض ضد الاقطاع ورأس المال ، والاسلام والوطنية متحدين فى الجزائر ، والبوذية فى فيتنام فى مواجهة الغزو الأمريكى والكونفشيوسية فى الصين (فى بداية الثورة الصينية) والديانات الافريقية فى مواجهة المستعمر الابيض •

□ كيف تعلق القهر السياسى ، ونكوص « الفعالية » الثورية

الى فعالية التغيير •• على امتداد الخريطة العالمية بشكل عام ؟

— القهر السياسى ليس وليد الصدفة ، ولن ينتهى اليوم ، ولن يقضى عليه الغد ، اذ ان له جذورا تاريخية ومنتشعبة ، وبالتالي لا يمكن التغلب عليه الا بانتزاع هذه الجذور ، وغرس جذور اخرى قد تثبت فى ما بعد نظما للدفاع عن الحرية والديمقراطية ضد جميع انواع القهر والتسلط السياسى والفكرى والاقتصادى •

واستطيع ان اجمل هذه الجذور فى التصور الهرمى للعالم الذى يجعل قمة الهرم مسيطرة سيطرة كلية وشاملة على القاعدة ، مع مراعاة انه اذا تحركت القاعدة تزلزل الهرم ، ومن ثم وجب على القمة ان تبتز وتفصل وتقطع العضو الفاسد حتى يظل البناء ، وهذا هو ما قتاله الفارابى فى المدينة الفاضلة ، والذى ظهر فى تصور الاشاعرة للتوحيد ، وهو التصور الذى تبنته الدولة على مدى تاريخنا الطويل ، وهو يمثل المرحلة التى تم فيها التوحيد بين الرئيس والمحكم ، والامير ورب الاسرة ، ورئيس العائلة ، وتنصبه على قمة الهرم ، ولا يمكن ان تظهر ديمقراطية او حرية شعبية مع مثل هذا التصور للعالم لأن العلاقة بين

القمة والقاعدة ستكون احادية الجانب .. القمة تأمر والقاعدة تنفذ ،
القمة تستلهم والقاعدة تطيع ١٤

□ هل المنهج النصي له علاقة بهذه القضية ؟
— المنهج النصي الذى يجعل الحقائق منزلة مكتوبة سلفا ،
يفرض نفسه على الواقع دون معارضة او نقاش ، وما على الانسان
الا تطبيقها مما يمنع الحوار والرأى الاخر والمعارضة ، واكتشاف
الحقائق العلمية ، واعمال الفعل الانسانى خاصة اذا ما قامت السلطة
الدينية ، بتأييد من السلطة السياسية باحتكار مثل هذه الوظيفة .

اما حديث الفرقة الناجية القائل بأن « امتى ستفترق على
ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة » فيعنى ان كل الاجتهادات
خاطئة ومرفوضة ، وضالة وباطلة منذ البداية ، ولا يوجد الا رأى واحد
صائب هو رأى الحكومة (اى الدولة او النظام الرسمى) مما يجعل
النظام السياسى يكفر ويعلن كل الاتجاهات المعارضة .

ومن ثم لا يمكن للحرية والديمقراطية ان تظهر فى حياتنا كمجرد
تغيير النظم السياسية ، ولكن باقتلاع هذه الجذور من اساسها ،
واستزراع جذور اخرى تقوم على ان اختلاف الائمة رحمة بينهم ،
واصحابى كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم ، وجادلهم بالتى هى احسن ،
او اشداء على الكفار رحماء بينهم .. اى اننا نحترم بعضنا بعضا
فى ما بيننا كجهة واحدة ، نقف صفا واحدا متحدا فى مواجهة الاعداء .

□ الجانب الآخر من القضية يقتضى طرح هذا السؤال : لماذا
تقلصت الكيانية ، وسمات الشخصية القاعدية بالنسبة للامة العربية
والاسلامية فى القرون الاخيرة ؟

— ان ابداع الامة يتحقق طالما ان هناك تعارضا بين الانا والاخر ،
وقد يكون هذا الآخر متمثلا فى القهر الداخلى ، وقد يكون متمثلا فى القهر
الخارجى . الاول يمثله التسلط السياسى ، والثانى يمثله الاستعمار .

وطالما ان الطرف المقهور لم يسلم ، ولم يقبل القهر الداخلى
أو الخارجى فان شرط الابداع قائم •

أنا است من أنصار شعار ان القهر السياسى ضد الابداع ، بل
قد يكون سببا رئيسيا من اسباب الابداع • ويجوز ان تختلف اشكال
الابداع ، وربما تكون الصحافة غير الرسمية ، خصوصا صحافة
الـ « اندر — جراوند » (وصحافة ما تحت الارض) خير تعبير عن
الابداع فى ظروف القهر السياسى عندما تعبر شتى الجماعات عن كيانها
وتبويتها ووجودها فى كتاباتها • غير الرسمية ، والتي تقلق السلطات
وتجند جميع الاجهزة فى الدولة لاقتناصها وتحريمها ومصادرتها ، والتي
تأتى صدى هائلا فى قلوب الشعب فى مواجهة الصحافة الرسمية التى لا
تعمل بالناس الا كقراطيس للبيع • القهر السياسى مفتاح ابداع
الامة •

لكن هذا الصمود امام القهر السياسى لا بد ان يكون راءى :
مكتشفا عناصر القوة والمقاومة ، ملتحما بالجماهير ، وقادرا على ان
يحدد خطة طويلة الامد حتى يمكن القضاء بها على كل مظاهر القهر
والاستبداد السياسى ، وذلك يتفى المعارضة من الخارج ، فما اسهل
الابداع والتخطيط والتوجيه من خارج الحلبة ولكن لا تنصب المعارك
الا على ارض المعركة الحقيقية •

ان القياس بالنسبة لوجود لينين فى المانيا وسويسرا ، او مجرد
الافغانى فى باريس قياس باطل لان الجماعات الثورية كانت طينينا بول
روسيا ، وكانت الاتجاهات الوطنية فى مصر والعالم الاسلامى تقض
مضاجع القياصرة والملوك و « الخديوى » وبالتالي كانت هناك
أرضية وطنية ، وكان هناك مئات من المناضلين داخل البلاد ، وهذا
ليس هو الحال فى لحظتنا الراهنة بحيث تتجمع المعارضة فى الخارج
ويظل الداخل خواء •

ان تغيير الواقع بوصة واحدة خير من الاف الجرائد واجلات
عن الفضائل والتحرّز في الخارج .

ان ضربة شبرطى لشاب يحمل علم فلسطين في معرض الكتاب
كما حدث في مصر في العام قبل الماضي ، تعبير عن موقف يجسد
رفض الصلح مع اسرائيل وبالتالي فانه أفضل من عشرات المقالات
والكلمات في العواصم الأوروبية .

ز — ما التنوير ؟

- — التنوير العربى محاولة للتخلص من جذور التجهيل .
- — مهة المنورين الاسلاميين الآن احياء المعترلة .
- — التنوير دور يتم في الشارع العربى وليس في باريس .
- ١ — ما هي ضرورات التنوير في تقديرك ؟

□ التنوير — بصرف النظر عن مدى دقة التعبير — ضرورة اجتماعية وتاريخية وسياسية ، وقد يكون ما حدث للثورات العربية من انتكاسات في العشر سنوات الاخيرة انها لم تقم على أساس تنويري ، لانه يمكن احداث تغيير في البناء الاجتماعى وما اسهل ذلك ، ولكن ما لم يكن هناك وراء هذه القرارات السياسية مثل الاصلاح الزراعى ومقاومة الاستعمار والدفاع عن الاستقلال الوطنى للبلاد وعدم الانحياز .. الخ . ما لم يكن هناك لدى القيادة التى تصدر هذه القرارات رصيد تاريخى وتصور معين للجماهير ، تحمى به هذه القرارات ، ما اسهل ان تصاب بانتكاسات ، بل وتشوه هذه الانتكاسات نفسها ، وبالتالي فان التنوير ضرورة لحماية أى حركة تغير اجتماعى ، ولا توجد سياسة تسعى للتغيير الاجتماعى لاتقوم على أساس مجموعة من الأفكار والتصورات .. التنوير شرط لأى حركة سياسية تسعى للتغيير الاجتماعى وهو الضامن لاستمرار أى مكتسبات قد تحدث من قيادة ثورية لانها هى التى تحدث تغيير فعلى في تصورات الناس وفي مفاهيمهم وفي بواعثهم على السلوك . ربما ان الثورات العربية لم تحدث هزات في نفوس الناس وتصوراتهم مثلما أحدثت في الابنية الاجتماعية وفي موازين القوى في الشرق الأوسط .

- ٢ — استخدمت الثورة البرجوازية شعار التنوير في فترات تاريخية سابقة .. فهل يوجد معنى مختلف للتنوير في تقديرك في عالمنا الراهن ، وفي عالمنا العربى على وجه التحديد ؟

□ ظهر مصطلح التنوير عند كانط في أواخر القرن الثامن عشر في مقال : « ماذا يعنى التنوير » ؟ .. يعنى التنوير الآتى : وصول الإنسانية الى مرحلة من النضج بحيث لا تقبل أن تكون هناك سلطة — مصدر من مصادر المعرفة — قد تكون سلطة دينية أو سياسية ، أو سلطة حزب أو سلطة تقاليد ، أو سلطة ما هو شائع أو سلطة عرف ، يعنى أن يصل الإنسان حدا من النضج أن يقول أنا أصبحت عاقلا قادرا على استخدام عقلى ، والعقل هنا يعنى الحرية أى ممارسة حريتى فى التفسير ، فالتفسير بمفهوم كانط ولسنج بلوغ سن الرشد ، أى أنا حر ، أى أنا أفكر بلا وصاية خارجية .. تحول مفهوم التنوير من ألمانيا لفرنسا واصبح التنوير تفجير أنا أفكر ، وأنا حر فى القضايا الاجتماعية ، وبالتالي أمارس حريتى ليس فقط بينى وبين نفسى ، ولكن بينى وبين الآخرين ، وبينى وبين النظام السياسى وبالتالي حدث تفجير للتنوير فى الابنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع ، وبالتالي فان الثورة الفرنسية بنت التنوير .

التنوير يستند على خمس افكر : الحرية ، العقل ، الطبيعة ، الديمقراطية ، التقدم فى التاريخ ، هذا هو محور التنوير بالمعنى الغربى ، اما التنوير هنا ، فله معنى مختلف فهو يعنى محاولة التخلص بطريقة ما من الجذور التاريخية للاظلام (أو التجهيل) .. كيف يظهر الاظلام ؟ مظاهره عديدة . أولا ، عدم وجود بدائل ، أى تفسير الظواهر بعلة واحدة استنادا لعدم تعدد المداخل ، وهذا التفسير الذى يستند لعلة واحدة هو المتخلف بعينه ، لأن الظاهرة الإنسانية لايمكن أن نفسرها بعلة واحدة ثانياً ، أن نتصور إن الظواهر متفاوتة فى الترتيب بين الأدنى والاعلى .. بين الأقل قيمة وشرفا والاكتر قيمة وشرفا ، فان هذا هو التجهيل لان التنوير هو تصور للظواهر على مستوى واحد، كلها متشابهة ومتداخلة . وقد تكون العلاقة بين الأدنى والاعلى هى فى الحقيقة علاقة بين الامامى والخلفى وهو ما يصل بنا لفكرة تنويرية تقول بان كل مجتمع به قوة تدفع للامام وقوة تدفع للخلف . ثالثا

بالنسبة لقرائنا القديم ، كانت هناك معركة تنوير بين الاشاعرة والمعتزلة التي ازدهرت وبلغت القمة في القرن الرابع الهجرى وحمل المعتزلة لواء التنوير ، وتبنوا نفس الافكار التي ظهرت فيما بعد في القرن الثامن عشر : الحرية ، العقل ، الطبيعة ، الديمقراطية ، التقدم ، وربما لم يظهر بما فيه الكفاية وكان علينا أن نتنظر طويلا حتى يظهر ابن خلدون الذى لم ير التاريخ الا بوصفه تاريخ نهوض الامم وانهارها ، ولم ير الفكرة التنويرية القائلة بأن التاريخ يتقدم للانمام ، ولا يبدأ لكى ينهار ، وبالتالي يمكن الغوص فى فكرة التنوير الاعتزالية القديمة ، واكمال الفكر الاعتزالى كبديل للاشاعرة الذين حسمت المعركة لصالحهم لاسباب سياسية . وحاليا فان الشاعرة سادوا للالف عام . والمعتزلة حاولنا احياءها على يد الافغانى ومحمد عبده الى درجة ما ثم ضاعت على أيدي رشيد رضا . ولذا فان المهمة المطروحة الآن على التنوير هى احياء المعتزلة ، واكمال الطريق وطرحه كبديل للاشاعرة . وهو أمر قد لا يتطلب ألف عام ، ولكنه يتطلب عدة اجيال ، وجيلنا عموما سيمهد الطريق فحسب ، ولن يجنى ثمارا ، فعصرنا هذا قريب الشبه بعصر النهضة . ومهمة جيلنا هى تحويل الاصلاح الدينى الذى بدأه الافغانى ومحمد عبده الى نهضة شاملة .

٣ — محاور التنوير الفكرية التى تطرحها مرتبطة بعملية تغير حضارى — اجتماعى ذو طابع برجوازى ؟

□ التنوير مرتبط بالطبقة المتوسطة بصرف النظر عن تسميتها : برجوازية أم لا ؟ ببساطة ، الافندية : انا وانت ... الذين اتاح لهم الفلاح المصرى أن يتلقوا تعليما جامعيا وفى هذا ، فأن اتفق تماما مع صديقى عبد الله المعروى فى كثير من محاولاته لاثبات ذلك ضد الماركسيين العرب اللذين يؤمنون بان الطبقة البرجوازية بطبيعتها وتكوينها ونفسياتها ومصلحتها طبقة لايرجى منها خير لانها تستغل وتنافس الطبقة الوسطى

٤ - المقصود بالطبقة الوسطى على الطبقة الحاكمة في العالم العربي ..

□ لا • الجهاز الادارى • الجهاز الحكومى ••

٥ - التكنوقراطيين والبيروقراطيين ••

□ نعم •• ولكن ليس بجوانبه السلبية ، فانك لو أخذت نسبة دخلى لوجدتني سارق خبز ألف فلاح ، وبالطبع فأنا طبقا للفكرة التنويرية القائلة بالمساواة مدان •• أنا انتسب من ناحية الدخل للطبقة الوسطى ، ولكنى انتسب فكريا لطبقة العمال والفلاحين ، قد يكون ذلك نوع من تبرئة الضمير ، ولكن من الذى سيقوم بعملية التغيير ؟ •• خذ الضباط الاحرار كمثال انهم ينتمون للطبقة الوسطى •• اليس كذلك ؟ •• اذن لازالت الطبقة الوسطى قادرة على التأثير في المجتمعات المتخلفة شبه الاقطاعية ، شبه الرأسمالية •• لاننا اخذنا فرصة للتفكير وللتأثير ، وبالتالي فلن تقوم بمهمة التنوير الطبقات الدنيا ، وأنا أتكلم عن مجموع هذه الطبقات الذى لم يتح له فرصة التعليم ، واستثنى من ذلك أفراد انضموا لمنظمات سياسية وثقافة في خضم ذلك قدرا من الثقافة •

الغرب من حقه أن يرفض الطبقة الوسطى ومن حقه أن يرفض الليبرالية لانه تمثلها ، ولذلك يستطيع الآن أن يتجاوزها ويبحث عن تحقيق الهدف الاعلى بماركسية القرن التاسع عشر عن طريق اثاره العمال والفلاحين ، أما أنا العربى فلا أستطيع أن أرفض قيم لم اتمثلها بعد وهى الليبرالية ، ومن ثم فان عبد الله العروى ، يسمى ما نحن في احتياج اليه : الماركسية الليبرالية أو العربية التاريخية ، وهذا منوط بالطبقة المتوسطة : الطلاب ، الاساتذة ، الضباط ، المثقفون ، المفكرون ، الادباء •

٦ - التغيير الاجتماعى الملقى على عاتق الطبقة المتوسطة له طابع اشتراكى أم برجوازى ؟

□ إعادة توزيع الدخل القومي طبقا لمفهوم من المساواة بما يحقق مزيدا من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص وتذويب الفوارق بين الطبقات وهى المفاهيم التى كانت سائدة فى الثورات العربية الاخيرة بالرغم مما قد يشوبها من بعض السلبيات .

٧ — هل لازلنا فى مرحلة الثورات العربية ؟

□ (مسترسلا) التى يمكن اقلتها من عثراتها والتى يمكن تجديد شبابها واكمالها بحيث تصبح قائمة على حرية الفرد وحرية التعبير ، وحق الجميع فى الخوار الوطنى وفى نفس الوقت ، عدم ظهور طبقات جديدة ضد مصالح الاغلبية .

٨ — ما هى المدارس الفكرية المرشحة لأن تلعب دور فى التنوير ؟

□ اهم التيارات الفكرية الموجودة هى التيارات الماركسية ، الناصرية الموحدية القومية ، الليبرالية ، الدينية المستنيرة ، أى أن هناك أربعة اتجاهات رئيسية فكرية واجتماعية وسياسية وثقافية فى آن واحد ، ولابد من الاجتماع على حد أدنى من المبادئ .. مثلا لابد من أن يسمح لكل تيار بمدخله النظرى المستقل . فأنا أريد برنامج للعمل الوطنى .

٩ — برنامج سياسى ..

□ لا .. ليس فقط برنامج سياسى ، ولكن برنامج اجتماعى سياسى وطنى تاريخى مرحلى يتفق عليه الجميع بصرف النظر عن المداخل النظرية .

١٠ — ماذا عن الجانب الفكرى فى الموضوع ؟

□ فى تقديرى هناك نقاط عديدة للاتفاق بين المدارس الفكرية المختلفة ، ولكن الجبهة على المستوى الفكرى لا تتحقق الا بالاجابة على السؤال التالى : أى التيارات أكثر قدرة على الاحتواء ؟ .. وليس المقصود بالاحتواء هو الضم والقهر .. فى رأى ان الغلبة ستكون للتيار

الدينى المستنير ، كما حدث فى التجربة الايرانية حيث استطاع الاتجاه الدينى الثورى أن يكون بمثابة الجبهة التى جمعت بداخلها كل القوى ضد التغريب ، وضد المعسكرات ، وضد الاستغلال ، ومن أجل الحفاظ على الهوية القومية ، وبالتالى ، يجب أن ينشأ حوار بين هذه التيارات لبحث أى التيارات أكثر قدرة على الشمول ، ولا أقول الشمول بمعنى الاحتواء أو ضياع الهوية •

١١— ما تقديرك لحركة التنوير الباريسية ؟

□ فى الواقع لقد عرض على الانضمام لمجموعة التنوير الباريسية ولكننى وحتى الآن لمدى ملاحظات تمنع ذلك ، واليك ملاحظاتى : على سبيل المزاح ، أطلق البعض اسم جماعة التنوير والهجرة ... يعنى ببساطة ما جدوى جماعة تناضل خارج مصر ؟ .. التنوير يجب أن يتم هنا ، وصحيح أن الافغانى أقام فى باريس ، ولكن العروة الوثقى كانت تصل لمصر ، تنسخ وتوزع ، فأين التنوير من ذلك ؟ .. التنوير سيتم فى خضم الشارع العربى لا فى باريس ولندن ، وهناك ملاحظات أخرى لعل أهمها هو مسألة التمويل .. فالواقع أنا أتشكك دائماً من هذه الجماعات التى تنفق على شقة فى باريس أو تنفق على ركوب الطائرات • والاجدى أن يحاول الناس القيام بنشاطهم بقروشهم القليلة معتمدين على أنفسهم ... • • • • • وأخيراً تبقى ملاحظة تتعلق بالمشاركين فى التنوير فالملحوظ أنهم جميعاً من المركسين المصريين القدامى ، ترى هل هى ياغطة جديدة ؟

ح — التعددية على المستوى النظرى والوحدانية على المستوى العملى

— مبادرة الاحرار العرب الفردية يجب ان تلتهم مع قانون

تاريخى .

الحقيقة انه بعد غزو لبنان ، ووجود هذه القدرة من العجز ،
أو عدم القدرة على فعل اى شئ ، جعل المثقف العربى والأمة الحربية
بوجه عام تطرح هذا السؤال :

الشراع ، ٣٠ كانون الثانى ، يناير ١٩٨٤ . لجرى الحوار صهر بدوخان وقد صوره
بالفترة الآتية :

الدكتور حسن حنفى ، مفكر اسلامى كبير ، يعتبر من أبرز مفكرى اليسار الإسلامى وهو
أساتذة الفلسفة فى جامعة القاهرة . وقد تحدث عن هذا الأمل فقال :

فكرة « الفضل العربى » اثاره وازالت تثير فى الوجدان القومى مجموعة من الاسئلة
بعضها يذهب الى ان يكون الفضل بديلا عن الوحدة القومية وبعضها يراه سبيلا اليها . وفى
شبهه التجميع الآخر وفى مصر ، بالذات ، ، تبرز مجموعة من الاسئلة الجديدة ، مثل : الفضل
العربى متى ؟ . ومن يحقته ؟ . وكيف ؟ .

وقد لاحظت « الشراع » من مجموعة الآراء التى اُغلى بها سياسيون ومفكرون فى مصر ،
انه على تعددها تنكابل ولا تتناقض وانها ترسم قوائم مشتركة ، ولذلك حرصت ان تقدم هذه
الآراء عبر « مجلة مصر » وعلى حلقات متتالية ، توفيا لاستكمال رسم صورة واضحة لكل
ما يدور فى الفكر السياسى والقومى حول هذا الاتجاه ، سيما وان الدعوة تتصاعد من جديد فى
هذا الصدد ، ومن أرخص الكلفة نفسها . وأهمية ذلك ان مصر ذاتها تتحدث حاليا عن ضرورة
المودة الى الفضل العربى .

فى هذه الحلقة الاولى من الملف ، اخترنا ان نعرض آراء أرنمة من المفكرين والسياسيين
فى مصر ، وسوف نلاحظ الفاروق ان كل رأى ينفرد بمنحى ويقترح جلا انما لا تنافس حتى ضمن
الهيئة الواحدة .

نعضو مجلس قيادة الثورة كمال الدين حسين يجزم انه بدون مشاركة للشعب العربى
فى اتخاذ القرار لن نصل الى نتيجة وانه لايد فى البداية من حوار بين شخصيات تتمتع بثقة
الجماهير ، فيكون ذلك منطلقا لبدا العمل الشعبى .

والكاتب الصحافى المعروف محمد سيد أحمد يشترط لتحقيق الفضل وضوحا حول
التناقضات التى تحكم المنطقة ويرى ان الدور الحاسم يجب ان يكون للمثقفين العرب وللثوريين
العرب .

وعضو مجلس الشعب المصرى الفنان حمدى أحمد يرى ان على الاتحادات العربية
مسؤولية بناء الفضل ويعنى على الحكم العرب ان يشجعوها .

والمفكر الإسلامى الكبير د. حسن حنفى يدعو الى التمييز بين التناقضات الرئيسية
والاخرى الثانوية داخل التيارات السلفية فى الأمة ويشدد على التحام مبادرات الاحرار
العرب مع قانون تاريخى .

ويتبقى ان نعرض هذه الآراء بكل تفاصيلها .

ما الذى يمكن عمله على الأقل للحفاظ على الكرامة العربية في هذا الوقت ثم التفكير في تحرير الارض والتفكير في تحقيق اهداف المشروع القومى العربى في مابعد • لأنه حتى الان عندما تضيع الكرامة وتضيع الروح ويضيع الاحساس بالذات او القدرة على عمل اى شئ ، فان هذا اخطر ما يهدد الأمة العربية كيلا نتحول الى المانيا اخرى لا تستطيع ان تفعل شيئاً لاقامة وحدتها سيما بعد ان تبخرت القضية الالمانية بين الشرق والغرب • فاذا سألت ألمانيا الآن عن اعادة توحيد ألمانيا ضحك وقال هذه مشكلة الاجداد اما مشكلة الاحفاد او الابناء فلم تعد قضية ! ونراه يقبل تقسيم المانيا ويقبل معها كل شئ ••

اقول ، لا قدر الله ان يحدث مثل هذا ، يمكن ان يحدث الآن في نقاط ثلاث محددة :

النقطة الاولى : هى قضية الحريات •• لقد آن الأوان ان ينتقل المجتمع العربى من مرحلة القهر ، ومن مرحلة أن واحدا هو الذى على حق وان الكل على خطأ ، الى مرحلة الاعتراف بأنه مهما كان الانسان على وعى بانه على صواب ، الا ان الآخر قد يكون على صواب •• وبالتالي عدم تخوين الآخر ، والدخول في حوار مع الآخر ، فيفهم الآخر •

أننا ونحن امة ، فان كل التيارات السياسية والقوى الاجتماعية فيها يجب ان تكون ممثلة ، فلدينا تراث ليبرالى في المنطقة خاصة في مصر ، أكثر من مائة سنة من الحريات العامة والدستورية والبرلمانية بالإضافة الى حرية الصحافة • صحافتنا في القرن الماضي وأوائل هذا القرن كانت من أزهر ما يكون •• وهى التى حملت لواء التحرر العربى الخ ••••• أقول ان الليبرالية تراث أصيل فينا • ثم الثورة العربية لها انجازات ضخمة ولها رصيد بين الشباب والعمال والفلاحين ، أى ما يسمى بالقومية العربية والناصرية • كذلك ، الجناحان الرئيسيان في الأمة ، أى التيار الاسلامى (الاخوان المسلمين) أو الجماعات الاسلامية ، ثم التيار الماركسى والاحزاب الشيوعية العربية • هذه اربع تيارات رئيسية كلها لها

وجود في الشارع السياسي العربي ولسوء للحظ كلها غير ممثلة لاعلى صعيد الاعلام ولاعلى صعيد المؤسسات ، وكلها مخونة ..

اقولاذن .. ان الحد الادنى ، هو عدم تخوين أحد .. وجعل كل تيار وكل قوى سياسية واجتماعية تطرح وجهة نظرها في تحليلها للواقع وفي تحليلها للأمور ومن خلال هذا التحليل المتعدد الاتجاهات ربما ينشأ حل .. لكنه لايمكن أن ينشأ حل والعقل العربي لا يفكر .. والعقل العربي مقهور وان هناك آخر يفكر له هو النظام السياسي . وطالما كانت النظم السياسية العربية تدافع عن كراسي الحكم ، والعدو الرئيسي لها ، اما المعارضة في الداخل او النظام السياسي الآخر المعارض لها في الخارج ، فان العقل العربي يصبح مشلولاً تماماً . لأنه لا يوجد عقل يفكر في موضوع ، انما يوجد نظام سياسي فقط يدافع عن نفسه وتوجد قوى معارضة مصابة بالاحباط . هذه هي النقطة الاولى ، انها الحريات ، واكبر قدر من الحريات .. فلا يعقل ان تقام مظاهرة في تل أبيب تعدادها نصف مليون اسرائيلي — بينما مظاهرة تعدادها مائتا شخص في اى عاصمة عربية لا تفرج من صحن الدار وتضرب وتقمع وكأنها خائنة .

النقطة الثانية ، وهي في معنى النقطة الأولى نفسها ، وهي السماح بحرية المداخل النظرية في التحليلات وبحرية الاطر النظرية وتعدد الاطر النظرية ما دام هناك اتفاق على حد ادنى من الجادى وعلى برنامج

عربي موحد . من يريد أن يحرر فلسطين باسم الجهاد والجهاد المقدس والدفاع عن اراضى المسلمين والشهادة فليتفضل .. والذي يريد ان يحرر فلسطين باسم القومية العربية والدفاع عن الوحدة العربية فليتفضل .. والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم القومية العربية والدفاع عن الوحدة العربية فليتفضل .. والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم الاممية والبروليتاريا العالمية وحق الشعوب المضطدة فليتفضل .. والذي يريد أن يحرر فلسطين لأن هناك شعباً مقهوراً عليه أن ينال حرياته ومن أجل حقوق الانسان فليتفضل .

أقول اذن ليس ثمة تعارض في تحرير فلسطين كبرنامج عمل موحد ، بصرف النظر عن المدافع والاطار النظري •
ولكن لا يخون فريق الفريق الآخر • اطالب بالتعددية على المستوى النظري وبالوحدانية على المستوى العلمى •• لكننا اقمنا نوعا من الوحدانية على المستوى النظرى فأصبح من أجل المبدأ ومن أجل الفكر ومن أجل الانتساب والفكر النظرى ، يقوم كل فريق بتخوين الفريق الآخر •

النقطة الثالثة والأخيرة التى يمكن وضعها فى اطار الحد الأدنى الذى يمكن عآله هى الآتى : معرفة ما هى التناقضات الثانوية وما هى التناقضات الرئيسية ووضع هذا التمييز بين نوعين من التناقض فى رؤية تاريخية •

مثلا : الصراع بين تيارين رئيسيين فى الوطن العربى : تيار تقدمى وتيار محافظ •• هذا صراع وارد وموجود وتاريخى وله أصوله ، وهو صراع شرعى ، لأن هناك قوى محافظة تحاول الابقاء على الوضع القائم فكريا وثقافيا وسياسيا واجتماعيا • وهناك قوى تقدمية تحاول النهوض وتغيير الأمر الواقع وتحقيق أهم أهداف الأمة العربية فى العدالة والحرية والوحدة والتحرر الخ •

أقول ينبغي التمييز بين التناقض الثانوى والتناقض الرئيسى •• مثلا فى القضية الفلسطينية ، هناك حتما خلاف وجهات نظر بين فلان وفلان وفلان وفلان الخ •• لكن ، هناك الآن نوع من الصراع فى الجوهرى بين : هل « تصفى المقاومة » أم « تبقى المقاومة » ؟ هذه هى القضية الرئيسية •• الابقاء على الهوية الفلسطينية وممثل الشعب الفلسطينى أم الخلاف داخل الأسرة الواحدة ، بين كيف يمكن التحرير ؟ هل نقبل مشروع ريجان أم لا نقبل •• أى التمييز والتفرقة الرئيسية بين التناقض الثانوى ، والتناقض الرئيسى •

وكذلك هناك الكثير من التناقضات الثانوية في الأمة العربية لا قيمة لها .. وبدلاً من استنزاف الأمة العربية في أطرافها أو في قلبها هناك أمامنا المعركة الرئيسية : معركة الحياة أو الموت .. معركة فلسطين وتحرير فلسطين .. أي الصراع بين القومية العربية والصهيونية .

أقول إذن .. ينبغي التمييز بين التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي مع كل خطة تاريخية . ما هي المعركة الآتية وما هي المعركة المستقبلية ، أن أي وعى سياسى بلا وعى تاريخى يكون وعياً فارغاً ... لأن خطوة العمل السياسى تكمن في أن يقوم جيل ما بلعب دور ليس دوره ، فاما أن نلعب دوراً ماضياً هو دور الآباء أو دوراً مستقبلاً هو دور الأبناء اما دورنا الحالى فلا نلعبه .

مثلاً : هل المطلوب من هذا الجيل هو توحيد المنطقة كلها ؟ هذا صعب نظراً للظروف الحالية .. ونظراً للاقليميات وخص كل نظام وكل فئة وكل طائفة على الحكم .

هل الدور هو تحويل المجتمع كله حالياً الى مجتمع علمى اشتراكى يسوده نوع من الرؤية العلمية الواحدة والتحليل العلمى الواحد وخلق مجتمع لا طبقى ، اقتصاد موجه ؟ هذا حلم .

هل دورنا هو اقامة حكم اسلامى الحاكمية فيه لله وترفض فيه حاكمية البشر كلية وبالتالي الخروج على كل الأنظمة القائمة ؟ هذا نوع من رد الفعل نظراً لأنه لا توجد ايدولوجية علمانية واحدة .. ولا يوجد نظام علمانى واحد نجح في شئ .. بل هناك مزيد من الأراضي احتلت .. ومزيد من القهر ، وهناك مزيد من التجزئة .. هناك طائفية .. وهناك انحلال وفساد وارتقاء اما في أحضان الغرب أو الشرق ، وبالتالي التيار الاسلامى وجد في الحاكمية لله نوعاً من رد الفعل والخلاص من أزمات العصر نظراً لأنه لا توجد ايدولوجية علمانية واحدة .

أقول اذن ... من رؤية تاريخية محددة ، ما هو البرنامج العلمى الذى يمكن تنفيذه الآن دون طرح نظرات طوباوية نتمسك بها ، لكن هناك فرق بين ما يمكن عمله وهو الحد الأدنى والحلم وهو الحد الأعلى .

الذى يمكن عمله فى الحد الأدنى ، هو تحليل الجيل . ان الشعور السياسى والوعى السياسى لجيل قائم على تحليل مرحلة تاريخية واحدة هو : أكبر قدر من الحريات .. هو أكبر قدر من تعبير القوى التشريعية اوجودة عن واقعها .. أكبر قدر ممكن من النقد الاجتماعى . ومحاولة للبحث عن جذور المشكلة وليس مظاهرها .. كلنا يعرف القهر ويعرف الفساد ويعرف التجزئة . لكن ما هى الجذور التى تجعل هذه المظاهر ظاهرة باستمرار وطافحة ليس فى القوانين والأشكال الخارجية المؤقتة ، ولكن ربما يكون فيما اسميه التحليل فى العمق أو التحليل التاريخى للمشكلة بعدما تظهر وبعد ما تتأكد .

ربما يكون أحد الأسباب الرئيسية هو أن المحافظة فى وجداننا القومى التاريخى السياسى أكثر حضورا من التحرر لأن لها رصيد من المحافظة عمره ألف عام بينما رصيد التحرر لا يتجاوز ٢٠٠ — ٣٠٠ سنة .

واذن فمهما حاولنا التحرر فان الثقل التاريخى هو الذى سيبنتصر فى النهاية ، اذن غالوعى بهذه القضية ، والدخول فى معارك التخلف والمتقدم مع معرفة ان الوعى التحررى العقلانى العلمى الانسانى له رصيده من التاريخ المحدود وبالتالي نقل المجتمع من مرحلة الى مرحلة ، من مرحلة التخلف الى مرحلة التقدم ، من القهر الى الحرية ، من الرؤية الواحدة الى التعددية ، من وجهة نظر تساطعية الى وجهة نظر فيها قيمة للانسان والجمهير وللشعب والمؤسسات والرقابة على قمة الهرم وهى السلطة ... كل ذلك هو نقطة البداية . ان الوعى بذلك يجعل الانسان قادرا على تحقيق أهدافه القومية فى خطة مرحلية يحققها شيئا فشيئا حتى يحدث نوع من التراكم

التاريخي ولا تحدث كبوات ذلك لأن تاريخ نهضتنا العربية كله كبوات ، نقوم ونكبو ونقوم ونقع .. يقوم محمد على ثم تنتهي الدولة ، يقوم عبد الناصر ثم تنتهي الثورة . نكون في قرن نهضة ماضٍ مزدهر فإذا بنا نعود إلى التقسيم والقهر .. الخ . بالرغم من أن هناك على الطرف الآخر تراكما واضحا في الوعي اسرائيلي . انتقل من فكرة الصهيونية الروحانية الفكرية الحضارية التراثية إلى الصهيونية السياسية ، إلى تأسيس الدولة في خط معين ، إلى مرحلة التوسع ، إلى عصر هيمنة اسرائيلية قادم .. الخ أي أن هناك تراجما في الوعي السياسي والوعي التاريخي ، بينما نحن نصحو ونكبو ، نصحو ونكبو ..

اذن ... فالاستفادة من الخبرات التاريخية على مدى ٢٠٠ سنة تجعل هذا الجيل قادرا على صياغة وعيه السياسي في منظور تاريخي وعمل خطة ذات مراحل والتميز بين الممكن والطوباوي ، وإدراك أن تغيير التاريخ لا يحدث في جيل أو جيلين أو ثلاثة ، وإنما يحدث في عدة أجيال . وبالنسبة لي فإنه لا يوجد لدى اقتراح محدد في ما يمكن عمله لوقف التدهور الحادث ، ، ولكنني أرى التاريخ لا يتحرك إلا في عاملين :

العامل الأول : حتمي قانوني صرف ، لأن التاريخ له قوانينه الخاصة كما أن للطبيعة قوانينها الخاصة .

العامل الثاني : هو عامل إرادي إنساني حر ..

ولا أرى وجودا حتى الآن إلا إبادرات فردية تتأخص مثلا في الدوافع الوطنية للمفكرين التي تدعوهم إلى ترك المعالم الجديد المهاجرين إليه في أوروبا وكندا وغيرها ، والعودة للعمل في البلاد .

كذلك تتلخص في وجود كاتب حر ، أو صحافي حر ، أو استاذ حر كمبادرات فردية .

أنني أرى أن التحام هذه المبادرات الفردية مع قانون تاريخي قد

يجعل الجماهير تصحو ، وقد يجعل هناك ضباطا أحرارا جددا مفكرين
يصحون ويقبلون الموازين من جديد •

لكن •• حتى الآن فانه من الصعب اعطاء وصفة طبية لمعالجة
جسم المريض •• لأن الأمر في اطار التاريخ يصعب التنبؤ به •

وبالنسبة لمؤتمرات المثقفين فقد حاولنا ذلك مرارا ، ولكننا كنا
نجد أن الأنظمة السياسية المحاكمة تظهر باستمرار في مؤتمرات المثقفين •
ويتحول صراع الافكار الى صراع للأنظمة السياسية في مابينها •••
ويبدو المثقف البائس الذي يحضر للحديث عن الثقافة ، متحدنا في حقيقة
الأمر عن النظام لأن الثقافة السياسية ملحقه حتى الآن بالأنظمة
السياسية •

وحتى نخرج ونتجاوز هذا الوضع الثقافي ، يجب أن تنشأ ثقافة
حرة وطنية مستقلة عن الأنظمة السياسية وهذا ملزم يتم بعد •

وبالتالى ، فان مؤتمرات المثقفين هي منتديات لصراع الأنظمة
العربية ، واستغلال الثقافة وتكوين ثقافة مستقلة ، بصرف النظر عن
الأنظمة ، هو الشرط الأساسى لاعطاء صورة للواقع السياسى العربى •

ط - التراث والفلسفة

- موقفنا من التراث القديم هو موقفه البديل والابداع .
- أنا لست التلميذ الابدى وان الغرب المعلم الابدى ...
- أنا شديد الاعجاب بما كتب عن الاسلام في الميثاق الجزائري .
- موقفى من التراث هو تفجير هذه الطاقات المختزته لصالح المسلمين .
- أنا في ذهن الحركة الاسلامية شيوعى ، وفي ذهن الشيوعى حركة اسلامية ، وفي ملفات أجهزة الأمن شيوعى اخرانى !
- لا أستطيع أن أستغنى عن التراث الاسلامى .. ولا عن الثورة والتقدم .
- الفكر العربى المعاصر هو مفترق طرق تظهر فيه الجبهات الثلاث .
- لا يمكن ان تفهم الفلسفة وأنت بلا قضية .
- س ١ : لاحظنا في العالم العربى ان بعض المفكرين المعاصرين يتبنون مذاهب غربية ، هل هذا العمل الذى يقوم به الفكر العربى يدعم فكرة ام هو تبعية لا فكار الغرب ؟
- ج ١ : في حقيقة الامر ، ان الفكر المعاصر يتحدث في ثلاث جبهات رئيسية : الجبهة الاولى هي موقفنا من التراث القديم ، والجبهة الثانية هي موقفنا من التراث الغربى ، والجبهة الثالثة هي موقفنا من الواقع الذى نعيشه .

فهو، الجبهة الثانية يأتي، الخال ، أى نعتبر أنفسنا ممثلين ووكلاء حضاريين اذاهب غربية نظرا لخلل عام يوجد في علاقة هذه الجبهات

جريدة النصر ، الجزائر ، ١٩٨٨/٨/٢٩ ، ١٩٨٨/٨/٣٠ . جرى الحوار رابع مراجى .
وقد صدره بالفقرة التالية : اهم الاستاذ الدكتور حسن حذفي كثيرا باعادة قراءة التراث الاسلامى قراءة جديدة ، ولغز العديد من المؤلفات في هذا الشأن . هنا حوار معه حول التراث .

الثلاث • فمثلا في الجبهة الاولى ، نحن ننقل ، ونفس المييب يظهر في موقفنا من التراث الغربى فنحن ننقل أيضا • وعيب آخر في موقفنا من التراث من الواقع ، فالواقع يغيب عنا تماما أو نخطب فيه حماسا ووجدانا ، فموقفنا من الغرب أصبح الان هو موقف ناقل ، ولا فرق بين شاب مفكر حالى يقول : قال ابن تيمية ، وقال السيوطى ، وقال ماركس ، وقل جون استيوارت ميل • فكلاهما موقف ناقل لان الابدع لم نصل اليه بعد ، ومهمتنا ان ننقل وننقل بصرف النظر عن مصدر النقل ، وتتراكم فوق الواقع طبقات عديدة من النقل ، مرة من هنا ومرة من هناك ، وينشأ التعارض والتنافس بين مصدرى النقل ، هذا من الازهر وهذا من الجامعة ، هذا من الدين وهذا من الدنيا ، هذا من القديم وهذا من المعاصر ••• والواقع يئن تحت هذين النقلين •

ولكن في حقيقة الامر ان موقفنا من التراث القديم ليس موقفا ناقلا • فهم رجال ونحن رجال ، نتعلم منهم ولا نفتدى بهم • فنقف موقف المطور والناقد والمغربل والفاحص والمدقق • فاذا اختاروا شيئا فقد نختار شيئا آخر لان الظروف تغيرت • فقد كانوا فاتحين ونحن مهزومون ، وكانوا يعطون الاولوية للنقل ونحن نعطيها للعقل ، ويعطون الاولوية للايمان ونحن نعطيها للعمل ، ويعطون الاولوية للالهيات ونحن نعطيها للانسانيات ، وفي الفقه يعطون الاولوية للعبادات لان الدين مازال جديدا ، ونحن قد نعطي الاولوية للعمل نظرا لتشابه الاجوال الاقتصادية والسياسية •

أقول اذن موقفنا من التراث هو الموقف المبدع والمبدل ، ونفس الشيء بالنسبة لعلاقاتنا بالغرب ، لم نستطع أن نؤسس علما جديدا ، أحاول أنا أن أرسى قواعده يسمى الاستغراب •• أى ان موقفى كما أنشأ الغربيون « الاستشراق » واستفاد منى وكون المجلدات الضخمة في ذلك هو أن احول نفسى ذاتا اليوم ، وهذا الغرب ، الذى كان ذاتا ، اعمل على تحويله الى موضوع ، وبالتالي لا أنقل المذاهب الغربية ،

ولكننى أضع التراث الغربى فى اطار ظروفه التى نشأ فيها ، وأن أعطيه مكانه الطبيعى فى التاريخ بدل أن يأخذ الغرب ثلاث أرباع تاريخ البشرية .

أقول اذن نظرا لاننى لم احدد بعد جدلية الانا والآخر ، ومازات أشعر بأننى الهامش والآخر المركز ، فسأظل أنقل باستمرار ، لكن فى الوقت الذى أستطيع ان اقلب فيه المعادلة بحيث يصبح الآخر بالنسبة لى هو الموضوع والانا هو الذات واجعل المركز والاطراف على نفس المستوى من التداخل والعلاقات ، فأنا لست التلميذ الابدى ، وان الغرب ليس هو المعلم الابدى ، ولكنها مراحل تاريخ كنت اسنادا فى القديم وكان تلميذا ، وأصبح الغرب الآن المعلم وأنا التلميذ ، لكن من يدري فى مرحلة لاحقة قد يصبح فيه استاذان أو تلميذان أو تتعادل فيه المراكز أو نقضى على المركز والمحيط .

اذن كل ما لدينا من فكر غربى حتى الآن ما هو الا نقل لمدارس غربية ونزع فكر عن بيئة ووضعها فى بيئة أخرى ، وشستان ما بين البيئتين متصورين ان ذلك هو الابداع والتغير ، وفى حقيقة الامر يفهم الغرب برد مذهبهم الى الظروف الطبيعية التى نشأ فيها . ونستطيع نحن ان نبدع بوعينا بالموقف الحضارى الذى نكون فيه موقفنا التجديدى من التراث القديم ، نحجم الغرب ونرجعه الى حدوده الطبيعية ، ونحاول ان نكشف مكونات الواقع .

□ س ٢ : الدكتور حسن حنفى ، أغلب كتاباتك تتناول مشكلة التراث ، هل هى دعوة لاعادة قراءة التراث من اجل القراءة ام هى قراءة من اجل الكشف عن الغامض ؟

□ ج ٣ : صحيح ، فأنا اتكلم كثيرا فى التراث على اعتبار انه الجبهة الاولى التى نعيشها ، وهذه نظرة واقعية صرفة لا اعجابا بالتراث ، فأنا معجب بالانتاج الضخم فى التراث وليس هروبا من الحاضر والايقاع فى حلم الماضى ، وهذا ايضا يستثيرنى . ولكنى رأيت ان التراث مازال حيا فى قلوب الناس ، مازال احد المكونات الرئيسية

لنقائضاتهم ، مازال يستعمل كمجة يعتمدون عليها لاننا مجتمع تراثي .
فالتراث هو الذى يحدد تصورنا للعالم ، والذى يعطينا موجهات
للساوك . والتراث ليس المكتوب فقط بل ايضا الشفاهى كالسير والامثال
العامة وتاريخ الابطال السابقين . فهذا واقعا . ولو أغضت عيني عن
ذلك فلا أكون مفكرا واقعا . فوجدت في كثير من الاحيان ان التراث هو
المكون الرئيسى لواقعنا . وقد يكون خطأ الثورة العربية في الثلاثين سنة
الاخيرة ، انها حاولت تحديث مجتمعاتها عن طريق القومية أو الاشتراكية
العربية أو الليبرالية أو الماركسية ، وهى كلها علمانيات ، صحيح انها تحاول
ان تدافع عن نفسها باسم التراث ولكنه دفاع اعلامى تلفزيونى صحافى
سرف ، ولكن لا ينبع من القلب . فهى محاولة فقط لكسب الشرعية لهذه
الايديولوجية العلمانية للتحديث ، فالتراث جزء لا يتجزأ من تكويننا .
اما تستخدمه بعض الانظمة المحافظة تدعيها لشرعيتها والحكم
التقليدى الرجعى ، او تستخدمه بعض الدوائر الغربية ضد التقدم
وحركة النهضة والثورة ، وبالتالي كان من الحكمة أن تنتزع هذا التراث
من أيدي خصومك اما الانظمة أو الاستعمار الذى مازال يتربص
بك . وانا شديد الاعجاب بما كتب عن الاسلام في الميثاق
الجزائري ، عندما قيل انه في التاريخ كان حركة ثورية تقدمية ...
وفعلا فأنا عشت أيام حرب التحرير والجبهة الوطنية ، وكيف كان
الاسلام في قلوب الناس . فقد كنت مع الجزائريين في باريس بالملادين
وجمعنا الاموال سويا ... وكيف انهم كانوا لا يعرفون الا القرآن
الكريم واللغة العربية كنوع من التمسك بالهوية . أقول اذن هذا هو
الذى فرض على قضية التراث لا اعجابا ولا فخرا ولا دفاعا ولا تعويضا
ولكنه حتى موجود ، طاقته مخترنة . فبدلا من ان يستخدمه الاعداء
ضدى فأنا أسحب البساط من تحت أرجلهم وأفسره لصالحى ،
حتى ينشأ جيل متعلم قادر على ادراك الامور ادراكا واقعا مباشرا ،
وبالتالى فانه في هذه الحالة يعرف كيف يتكون التراث .

وفي حقيقة الامر التراث نوعان : نوع أنشأته السلطة والطبقات
الاقلية ونوع أنشأته المعارضة والاغلبية ، وربما الذى دون وانتشر في

الكتب هو تراث السلطة اى الاشعرية ، وتراث المعارضة يتمثل في الشيعة والخوارج والمعتزلة ، وان الذى كونها الآن هو من تراث السلطة كما نسميه بالاشعرية التى تدافع عن التصور الكامل للعالم والمهرمى والبنى أعطت للدولة أساسها للحكم .

وفى نفس الوقت ربما التصوف أعطى للشعوب ايدىولوجية الاستسلام وبعض القيم السلبية والصبر والقناعة والزهد .. فأجتمعت ايدىولوجية السلطة وايدىولوجية الاستسلام ، واحدة للحاكم وواحدة للمحكوم ، وتلك ازمئتنا الحالية ، فالحاكم يعتمد على ايدىولوجية السلطة اى الاشعرية ، والمحكوم يجد التعويض والعزاء فى ايدىولوجية الشعب . والرقابة الشعبية والجماهير ذلك موجود أيضا فى التراث : « لا طاعة لخلق فى معصية الخالق » المصالح العامة ، جمهور المسلمين ، الدين النصيحة ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واعطى الشعب ، بذل ايدىولوجية التصوف والاستسلام ، أناشيد الثورة والتمرد والغضب وان يقول « لا » خاصة ان شعار المسلمين يبدأ بالنفى « أشهد أن لا إله إلا الله » أى أن أنفى الآلهة المتعددة الزيفة من أذهان الناس حتى أحرر الوجدان البشرى من هذه الآلهة المزيفة ثم بعد ذلك أثبت الله الواحد القهار بعد أن أشهد أى أرى وأتكلم وأسمع وأرى واقعى تماما ، ولست كالحكمة الصينية القديمة التى تقول : لا أرى ، لا أسمع ، لا أتكلم ، فهذا ضد العقيدة الاسلامية . إن فعلت ، فأنا أسمع وأبصر واتكلم لان من صفات الله السمع والبصر والكلام .

أقول أذن موقفى من التراث القديم هو تفجير هذه الطاقات المختزنة وان تكون فى صالح المسلمين وليس ضدهم ، فأنا مسؤول عن التراث أطوره بعد ان توقف فى القرن السابع الهجرى منذ عصر ابن رشد والثامن الهجرى ولم يطوره احد ، وقد يكون احد اسباب الهزائم المعاصرة وللثورات المضادة التى أتت فى السبعينات فى عالمنا العربى والاسلام ، اننا حاولنا ان نهض بالبدن ونسينا الروح ، فأنا أعيد بناء

الروح من جديد حتى أضمن أن تكون الثورة دائمة ومستمرة ولا تجف
ولا تتحول الى ثورة مضادة .

□ س ٣ : رأينا في محاضراتك انك اشرت الى الحوار بين
الحضارات ، ما هي المقاييس التي تضمن لنا تجاوز خضارتين أو أكثر ؟

في حقيقة الأمر ، أنا كثيرا ما أدعو الى الحوار ، ليس فقط بين
الحضارات ولكن أيضا بين الاتجاهات السياسية المختلفة . بين
الشبان والشيوخ ، بين الشباب أنفسهم . لأن هذه هي روح الاسلام .
روح الاسلام كما بدت في علم اصول الفقه ، أن الحوار النظري متعدد
والاطر النظرية مختلفة ، اما الحق العملي اى المصلحة العامة فواحد ،
نستطيع أن نتفق على برنامج عملي وطني واحد . يستطيع أن يكون
لكل منا أساس نظري مختلف ، لذلك فأهل الكتاب جزء من الأمة
مع ان لهم أساسا نظرية مختلفة في طبيعة المسيح وفي الله وفي الكون . . .
لكن لنا منهم العمل والعمل الواحد . أقول هذا درس تعلمته من القدماء ،
أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم ، لا تجتمع امتي على ضلالة ،
درس من الاجماع ، كلكم راد وكلكم مردود عليه .

لكن الحوار بين الحضارات يتطلب شرطا واحدا . وهو أن تتكافأ
جميع الحضارات اولا ، فالحوار بين الحضارة الاوربية واللاوربية
لا يمكن أن يقوم ، فالحضارة الاوربية هي حضارة المركز والحضارة
اللاأوربية هي حضارة المحيط . وعليه فالحوار هنا يكون ذو طرف واحد ،
من المركز الى المحيط . وانا جربت ذلك في كثير من الحوارات فانهم
ينظرون اليك على انك تلميذ يتعلم وليست مكافئا .

ثانيا ، يمكن أن يكون على مستوى تحقيق المصالح العامة فلنتعاون
على تنمية البلاد والتقدم ، وعلى اقرار الحقوق الشرعية للشعب

نشرنا في عدد أمس القسم الأول من الحوار الهام الذي أجرى مع المفكر المجري
الكبير حسن حتى حيث أجاب على سؤالين ، ويواصل في القسم الثاني والآخر الإجابة
على بقية الاسئلة وتحتاج القضايا الفكرية التي يعالجها هذا الحوار الى تفكير جدي بعيد
للخروج بالحوار الفكري من سلطة الخطاب الجاهز الذي يكسب البلاد ويعمم الركون الى
الجهل .

فلسطين وكل الشعوب الاخرى المضطهدة . فالغرب باستمرار يريد ان يتهاور في مسائل نظرية اقتصادية تهمة ويرفض ان يتهاور في السياسة . ونحن نريد ان نتهاور في مسائل تهمة . ولا فرق بين ثقافة ولتصادم وسياسة واجتماع . ويكون الحوار كذلك بين الديانات وبين المذاهب والآراء المختلفة . كما يكون أيضا بيننا وبين الشرق ، فجناحنا الغربي في العالم الاسلامي أقوى من جناحنا الشرقي مع ان الاسلام أول ما انتشر انتشر شرقا ، وذهب المسلمون الى أواسط آسيا وخراسان حتى حدود الصين ، لكن نحن الآن ربما لقربنا من حوض البحر المتوسط ودخول الاستعمار الحديث في آخر مائتي سنة تصورنا ان الحوار يكون مع فرنسا وانجلترا واسبانيا وايطاليا ، ونسينا الهند والصين واندونيسيا الذي يمثل الجناح الشرقي .

الحوار ، اقول اذن ، يكون بتعبير دقيق عن الموقف الحضاري دون تغليب جناح على جناح أو حضارة على حضارة أو مذهب على مذهب ، ويكون بشرط تحقيق التكافؤ التام بين المتحاورين ويقصد تحقيق غاية عملية عاجلة .

س ٤ : ما موقف الدكتور حسن مما كتب عنه ؟ فقد وصف بانه يساري ووصف مرة اخرى بانه يميني ، من خلال رسائل الماجستير التي كتبت عنه ومن خلال المقالات التي نشرت في الصحف والمجلات ؟ ..

في حقيقة الامر ليس فقط ما كتب ولكن ذلك ايضا صورتني في أذهان الناس ، فأنا في ذهن الحركة الاسلامية شيعي ، وفي ذهن الشيوعيين حركة اسلامية وأخوان مسلمين ، وفي ذهن الحكومة اخواني شيعي ، وأنا لا هذا ولا ذاك ولا ذاك ، فالفارابي — وائت دارس الفلسفة ومتخصص فيها — في كتابه : «الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهى وارسطو طاليس الحكيم» ، فكر الفارابي ووجد الناس مختلفين حول افلاطون المثالي الذي يدعو الى الله ويعطى أولوية النفس على البدن الى آخره ، وارسطو الذي يدعو الى الطبيعة ، فقال وهل

هناك تعارض بين الدين والدنيا ، بين العقل والواقع ، بين ما يجب ان يكون وما هو كائن .٠٠٠ فحاول أن يجمع بين الاثنين ، ففيل عنه انه موفق ملفق ، مع انه كان يعبر عن تصور اسلامي متكامل ، انا نفس الشيء الآن لا استطيع ان استغنى عن التراث الاسلامي ، ذلك تكويني وثقافتى وتاريخي .٠٠٠ كما انى لا استطيع ان اتخطى عن الثورة والتقدم والنهضة فذاك تحد اساسي وتلك مهمة عصرى ، فأنا مخلوق برئتين ولا يمكننى ان اعيش برئة واحدة واترك الاخرى ، ولكن نظرا لأنا متخلفون فكل واحد يريد ان يستأثر بنفسه ، كل واحد يظن انه الحق والآخر ليس على صواب ، طبقا لحديث الفرقة الناجية « ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة » وكل منا يعتبر نفسه هو الفرقة الناجية والفرقة الاخرى هى الضالة فكل منا يجعل نفسه على حق ويجعل الآخرين على باطل . أنا لا افعل ذلك الاسلاميون لهم حق ، الحق الشرعى ، والعلمانيون لهم حق ، حق الثورة ، وأنا اعطى الشرعيتين حقهما حتى استطيع ان احقق وحدة الشخصية فى الأمة ، انا مع الاسلاميين ومع الحاكمة ، الحاكمة لله وحكم الشرع . ولكن الاشكال لصالح من ؟ هل لصالح الحكام الذين ينفقون الملايين فى ليلة حمراء واحدة ام لصالح من يموتون بالملايين جوعا وقحطا وعريا ؟ فبطبيعة الحال ، وانا عندى احساس بالتعددية فلا انضم الى فريق دون فريق ، ولما كنت اخاطب الجماهير العريضة واشعر ان كلامى يجد فى قلبها نوعا من المصدى ، والحكومات تحاول الابقاء على الوضع القائم ، فصرت مصدر قلق للحكومات ، وصرت تحديا للحركة الاسلامية ببرنامجى الاجتماعى ، وصرت تحديا للحركة العلمانية ببرنامجى الثقافى . وبالتالى تجد باستمرار هذه الاحكام المتناقضة . لكن فى حقيقة الامر كل حكم يعبر عن الحاكم وليس عن المحكوم ، فأنا مجرد مرآة ، فالاسلام يعتبرنى شيوعيا لأنى لست مع تماما وأختلف معه فكريا فى بعض الاشياء ، والعلمانى لست مع تماما وأختلف معه فكريا فيعتبرنى اسلاميا ، والحكومة تعتبرنى ضدها لانى على خلاف معها .

وفي حقيقة الامر فاني احاول تحقيق الوحدة الوطنية وتحقيق برنامج علمي وطني موحد ياليتها يمكن ان يساهم بجهة وطنية واحدة ، بجهة خلاص وطني .

س ٥ : باعتباركم من المهكرين ، فانكم قد شاركنم في عدة ندوات فكرية مع الكثير من المفكرين العرب منهم والاجانب ، اين ترون مكانة الفكر العربي المعاصر ؟

الفكر العربي المعاصر يعبر عن الوضع الحضاري الذي نعيش فيه بجهاته الثلاث ، فتجد فيه محاولات للنظر في التراث القديم ، والذي يبدأ بذلك اساسا جمال الدين الافغاني ومدرسته الاصلاحية محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والجماعات الاسلامية التي تبدأ من التراث القديم ، وهناك تيار آخر يبدأ بالجهات الثلاث التي قتلها ولكن يركز على التراث الغربي . والتراث الغربي نوعان : نوع سياسي اجتماعي وهو الذي ركز عليه الطهطاوي ولطفى السيد وطه حسين والعقاد ... ويمثلون التفكير الليبرالي . أما النوع الثاني فهو علمي وقد ركز عليه شبلي شميل ويحيى صروف وفرح انطون واسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود ...

الفكر العربي المعاصر اما ان يبدأ من التراث القديم تركيزا . واما ان يبدأ من التراث العربي تركيزا ، واما ان يعبر عن الواقع المباشر ، ويبدأ من محاولات نشأة الدولة وبناء المواطن واصلاح الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية .. وبالتالي فالفكر العربي المعاصر هو مفتقر الطرق حيث تظهر فيه هذه الجهات الثلاث . لكن التحدي هو تجاوز مواقف الدفاع والهجوم ، فأنصار الغرب يهاجمون انصار التراث ، وانصار التراث يهاجمون انصار الغرب ، وانصار الواقع المباشر يهاجمون الاثنين . وعليه يجب ان نتجاوز مرحلة الهجوم والدفاع الى مرحلة النقد والتحليل والوصف ، لان الهجوم والدفاع موقفهما خطابي ، موقف محامي وليس موقف عالم ، فالاشياء تتم بالوصف والتحليل وليس بالهجوم والدفاع .

لا يوجد شيء اسمه فكر عربي معاصر ، لذلك فأنى أقول فكرنا المعاصر وأترك كل من يريد أن يحددنا على مشيئته ، لأنه لا يوجد فكر عربي ، هناك تراث اسلامي ، هذا التراث الاسلامي الذي ازدهر في فترة وانطفأ في الفترات الاخيرة ، فقد ارخ له الكثير حتى ايام ابن خلدون ثم بعد ذلك نهض لم يؤرخ له احد ، فالسؤال الذي يطرح الآن منذ ادیب اسحق : كيف ننهض من جديد ؟

فهذا هو السؤال الذي طرحته عدة مرات وفي كل مناسبات فنحن وراءنا سبعمائة سنة من الحضارة الزاهرة ثم اعتبثنا خمسمائة سنة من عصر الشروح والمختصات ، ثم آخر مائتي سنة من عصر النهضة الحديثة . فنحن اذن على مشارف فترة ثالثة اى السبعمائة سنة الثالثة من القرن الخامس عشر الى القرن الواحد والعشرين ، او نقول فترة ثانية لو قلنا ان عصر الشروح والمختصات هو فترة استكانة وتجميع ، فالمعاصر معاصر بالنسبة لمن ؟ للأسف فقد اخذنا الفكر العربي وهما مفهومان غريبان ، فالمعاصر هي المعاصر للفلسفة الغربية . لكن في حقيقة الامر نحن في فترة تاريخية ثالثة من تطور الفكر والتراث الاسلامي من ما قبل ابن خلدون الى ما بعد ابن خلدون في عصر الشروح والمختصات الى الفترة التي نشهدها والتي يطلق عليها بداية الصحوة الاسلامية .

س ٦ : الدكتور حسن حنفى لاحظنا ان مؤلفاتك قد كتبت باللغات الثلاث : عربية ، فرنسية ، انجليزية ، فما موقفك من المؤلفات التي كتبت باللغات الاجنبية ؟

فهذه الكتب لها ظروفها الخاصة ، فقد كتبت كتيبي الثلاث والتي اسميها ثلاثية الشباب عن : مناهج التفسير في علم الاصول ، تفسير الظاهريات عن الحالة الراهنة للدراسات الفينومينولوجية ، ثم ظاهريات التفسير عن محاولة للتفسير الوجودي ، وبناء على وصف

تطور العقيدة المسيحية في عصر آباء الكنيسة ونشأة النص فيها ، فهذه كانت أطروحتي للدكتوراه في فرنسا سنة ١٩٦٦ م ، وبطبيعة الحال فقد كتبت بالفرنسية نظرا للظروف الدراسية ، وفي نفس الوقت فأنى ادعى للمؤتمرات الدولية والتي اضطر فيها للكتابة باللغات الاجنبية ، فأجمع هذه الدراسات في كتاب ، فمثلا عندما كنت استاذًا زائرا بالولايات المتحدة الامريكية (١٩٧١ — ١٩٧٥) جمعت كل دراساتي التي القيت في المؤتمرات الدولية في كتاب بعنوان : « الحوار الدينى والثورة » بالانجليزية ، وحاليا أجمع كل دراساتي التي قمت بها وانا في اليابان في كتاب بعنوان : « الدين والايديولوجية والتنمية » . كما أنى أجمع ايضا دراساتي التي كتبت باللغة الفرنسية في العشر سنوات الاخيرة .

فانا اكتب كثيرا باللغات الاجنبية لانى احض مؤتمرات دولية فاضطر للكتابة بذلك لانى اتكلم في مجتمعات غير عربية ، واصبحت آرائى معروفة هناك ، وكثير من الرسائل كتبت عنى في هولندا ، كندا فرنسا ، اليابان ، وبالتالي فانا اعتز بان لى نوعين من الجمهور ، جمهور عربى وجمهور اوروبى ، لكن في حقيقة الامر عندما اكتب باللغات الاوربية فانا في ذهنى الجمهور الاوروبى ، وعندما اكتب باللغة العربية فانا في ذهنى الجمهور العربى ، وحيانا ارعى اختلاف النوعين ، وبالتالي فان الكتب التى كتبت باللغات الاوربية لا اعيد ترجمتها بل اتركها للقارئ يترجمها ولكنى في رسالتى عن علم أصول الفقه سأعيد كتابتها من جديد — ان شاء الله — ربما بعد ثلاث او اربع سنوات عندما يأتى دور اعادة بناء علم اصول الفقه .

اما دراساتي عن الاسلام والثورة المكتوب بالفرنسية والانجليزية ، فالافكار نفسها تجدها في كتاب « الدين والثورة في مصر » (٨ اجزاء) الذى يصدر هذا الصيف ، فالافكار واحدة اما ما يتغير فهو الاسلوب . ومنه فأننى اقول ان لهذه جمهور ولتلك جمهور ، اما لو اتى واحد وترجم هذه المؤلفات فذاك افضل .

س ٧ : الدكتور حسن حنفي ، باعتباركم مفكر قد عشتُم اوضاعاً وصراعات سياسية وفكرية واجتماعية ، واستفدتُم منها ، بماذا تنصح قارئ الفلسفة حتى يسير في الخط السليم ؟

بالنسبة لقارئ الفلسفة عليه ان يقوم بثلاث اشياء :

الشيء الاول : ان تكون له قضية ، حيث لا يمكن ان تقرأ الفلسفة وتفهّمها دون ان تكون لك قضية ، الفلسفة هي مجموعة من القضايا ، فلو قرأتها وانت لست صاحب قضية فانك تقرأ قضايا لا تترك اهميتها ومعانيها ، تدخل من اذن وتخرج من الاخرى ، وبالتالي فلا بد ان يكون لك موقف اما ان تتضامن معه او تنقده ، لأن القضية هي الموقف وبدون هذا الموقف فانك لا تستطيع التفلسف .

الشيء الثاني : أن الاوان لكي ننتقل من مرحلة النقل الى مرحلة الابداع ، أي أن ليس الغاية هو التعلم والحفظ بل التفكير والتدبر ، فمهمة الفلسفة ابداع علم وانت تقرأ ليس من أجل الحفظ بل تستدل بشيء من خلال ما تقرأ على شيء رئيسي هو الفلسفة .

الشيء الثالث : ان الممارسة العملية جزء من الثقافة ، فلا تستطيع ان تكون فيلاسوفا دون ان تمارس الحياة العملية الثقافية في النقد الادبي والسياسي والاجتماعي والثقافي ، بحيث تكون جزءاً لا يتجزأ من الحياة الثقافية في البلاد فالانسان يستطيع ان يتعلم من خلال الممارسة ربما اكثر مما يقرأ في الموسوعات الثقافية الكبرى .

لو اجتمع لدارس الفلسفة هذه الشروط الثلاث فانه بطبيعة الحال يمكن ان يوفق فيما بعد ولا يثار السؤال التقليدي : هل لدينا فلسفة ؟

ي — العلم الاسلامى والغرب

كتاب صغير الحجم ولكنه عظيم المنفعة • يتميز بالبساطة والوضوح وسهولة الفهم والاستيعاب • وهو مكتوب للجمهور العريض من أجل تخليص الثقافة العامة من الفكرة الشائعة عن سبق الغرب لنا في ميدان العلم الطبيعى والتقدم العمرانى بناء على دعاية للحاضر وصمت عن الماضى • وهو كتاب علمى دون ما ادعاء أو تعالم بكثرة المراجع ووفرة التحليلات والاستشهادات ، والاكتار من المعلومات • يحتوى على عديد من الرسوم التوضيحية والخرائط التوثيقية ورسم الشخصيات وتخليها من ابداعاتها العلمية • ويقوم على كثير من الحجج التاريخية والتحليلات اللغوية توخيا للدقة ، وتجنبنا لاطلاق الاحكام العامة ، والوقوع فى الخطابة ، تقریظا للنفس ، ودفاعا عن الذات •

ويحتوى الكتاب على رؤية شاملة لابداع المسلمين فى شتى ميادين العلم والمعرفة • ومع ذلك لم يتخل الكتاب عن العمق المطلوب والدقة العلمية المرجوة • لقد قام المؤلف بتجميع اكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع ، وانتقى منها ما يسهل على جمهور المثقفين استيعابه وفهمه مجنبا اياهم صعوبة الحصول على المراجع الاصلية التى لا يفهمها الا المتخصصون • وهى فى مجملها بالنسبة الى القراء غير المتخصصين معلومات جديدة بالنسبة للثقافة الشعبية التى سناد فيها ان علوم القدماء هى علوم الدين فحسب وليس علوم الدنيا • وبالتالي يكون للكتاب اثر ضخم فى توجيه الثقافة العامة وتصحيح الأفكار الشائعة • ويثبت الكتاب بوضوح وجلاء ان القدماء لم يؤسسوا علوم الدين فحسب بل ابدعوا أيضا فى علوم الدنيا فى مجال الرياضيات ، والفلك ، والجغرافيا ، والملاحة البحرية ، والكيمياء ، والطب ، والنبات • والصيدلة ، والزراعة ، والحيوان ، والحقاير ، والجيولوجيا • والمتعدين ، والعمارة ، والزخرفة ، والموسيقى ، والصناعات الفنية •

وقد بين الكتاب ان الفضل الاول في هذا الابداع الشامل يرجع الى الاسلام الذى دفع العرب الى التوجه الى العلم بناء على توجيه الوحي . لقد دفع « التوحيد » العرب المسلمين الى الاعتماد على العقل والتوجه نحو الطبيعة . فالوحي والعقل والطبيعة ثلاثة أوجه لشيء واحد وهو الحقيقة . الحقيقة يعطيها الوحي ، ويفهمها العقل ، وتتحقق في الطبيعة . لذلك يتوجه الكتاب الى الشباب المسلم وإلى علماء المسلمين الذين مازالوا ينقلون عن الغرب ليبين لهم كيف نشأ العلم الرياضي والطبيعى عند المسلمين القدماء بدافع « التوحيد » وبتوجيه من الوحي . فخرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا العلوم الدينية لحساب مواقيت الصلاة (الحساب) ، ولصناعة السلاح (الكيمياء) ، ولرعاية جرحى الفتوحات (الطب والصيدلة) ، ولبناء الحصون والقلاع (الهندسة) ... الخ .

ولم تكن علوم المسلمين مجرد بحث عن الحقائق النظرية حبا للمعرفة لذاتها بل لتوجيه المجتمع الإسلامى كله توجيهها علميا . فبنيت المدن العربية بناء على فن العمران وتخطيط المدن . وشيدت المنازل بفنون العمارة والزخرفة . وأقيمت « البيمارستانات » بناء على متطلبات علوم الطب والصيدلة . وأقيمت الحمامات والحدائق العامة بناء على تحليل تيارات الهواء واتجاهات الرياح حماية للبيئة من التلوث . وشيدت المراصد لرصد الافلاك وحسن التوجه في الصحارى والبحار . كان العلم اسبقراثيا يقوم على البحث والاستقصاء ، وجمع المعلومات ، واستقراء الجزئيات للوصول الى الكليات . وقام العلماء برحلات علمية لجمع المواد الأولية دون الاعتماد على القيل والقال . وتم تحويل العلم الى صناعة ، فتم اختراع الآلات في الزراعة والصناعة والتجارة والموازين والطب والجراحة والتشريح .

ان الهدف الرئيسى من الكتاب هو بيان أثر المسلمين في النهضة العلمية الحديثة في الغرب . لقد عرف المسلمون العلم القديم ونقلوه من الهند وفارس واليونان الى اللغة العربية . تمثلوه وصححوه وزادوا عليه . وأبدعوا في شتى المجالات ، وبلغوا الذروة . كانوا معلمين للبشرية ، بينما

كانت أوروبا في ذلك الوقت غارقة في الفلسفة المدرسية ، والجدل البيزنطي ، وتعانى من سلطة الكنيسة ورجال الدين . تتبع أرسطو وتتخذ العلوم القديمة . وبعد اتصال أوروبا بالمسلمين ابان الحروب الصليبية ومن خلال الترجمات من العربية الى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية من الاندلس وصقلية وجنوب ايطاليا وعبر البرتغال وآسيا الصغرى بدأت النهضة العلمية الحديثة في الغرب . العلم الأوربي الحديث تراكم تاريخى طويل من الشرق القديم ، من الهند والصين وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة واليونان والمسلمين ، وصب كله في الغرب الحديث . ولكن الغيب صمت عن مصادرة كى يوحى بأن العلم الحديث انتاج غربى فريد صرف ، خلق عبقرى أصيل على غير منوال وحتى يغمض الشعوب القديمة حقها وينكر دورها في التاريخ . ومن لا تاريخ له لا حاضر ولا مستقبل له . وهو في نفس الوقت يغزو أراضيها من البحر الابيض ابان الحروب الصليبية . فلما فشل وارثد على اعقابيه بفضل صلاح الدين في حطين التف حولها من المحيطات فيما يسمى بالكشوف الجغرافية ثم عادوا من البر من جديد بان المد الاستعماري الحديث .

لقد نقل المسلمون عن القدماء ، واعترفوا بقدرهم ، ثم تحولوا من النقل الى الابداع . وعندما نقل الأوربيون عن المسلمين أغمضوهم حقهم ، وصمتوا حول مصادرههم حتى يغزو العلم الغربى الحديث كل شعوب العالم احكاما للسيطرة ، ونشرا للهيمنة ، وترسيخها للتبعية .

يبين هذا الكتاب الصغير الحجم العظيم الفائدة أنه اذا كان المسلمون تلاميذ اليوم فانهم كانوا اساتذة بالأمس . واذا كان الأوربيون معلمين اليوم فانهم كانوا طلابا بالأمس . انه حوار الحضارات وتبادل الادوار بين الشعوب . فهل يستطيع المسلمون الآن الانتقال من دور المتعلم الى دور المعلم ، من دور التلميذ الناقل الى دور الاستاذ المبدع ؟ ولهم في تاريخهم خير شاهد على أنهم قادرون .

ك — جاءت جائزة نوبل عندما أصبحت مصر دولة غربية

وبالرغم مما يحيط بجائزة نوبل من التشبهات وتحيزها في قراراتها مما دفع البعض لرفض جوائزها مثل جان بول سارتر ، وعلى الرغم من تحيزها المستمر للكتاب الاوربيين والعلماء ، وبالرغم من وجود بعض الضغوط الصهيونية على قراراتها الا أن تكريم الروائي الكبير « نجيب محفوظ » بالجائزة هذا العام يعتبر اعترافا بمكانة الروائي الكبير على الصعيد العالمي .

فالدافع على اعطاء الجائزة كما روت أجهزة الاعلام أن نجيب محفوظ « أستطاع أن يخرج من المستوى الأدب المحلى الى الأدب العالمى » . وأنا في رأيي أن هذا دافع يكشف عن المركزية الاوربية التى تظن أن الادب المحلى لاينال ولا يمكن أن يرتفع الى أى مستوى رفيع الا اذا لحق بالمستوى العالمى ، أو المستوى الاوربى وهذا جهل بحقيقة الابداع الفنى ، فالادب لا يكون الا محليا يعبر عن واقع اجتماعى بعينه ولايبدع الأديب الا اذا أستطاع تصوير هذا الواقع المحلى مبرزاً جوانبه الانسانية سواء اتفق ذلك مع آداب العالمية أم لا . بل يمكن القول أنه لا يوجد شيء اسمه أدب عالمى ، فهناك أدب روسى ، وآخر أمريكى ، وثالث يابانى ، ورابع صينى .. الخ . وكل أدب يصور الواقع الاجتماعى الوطنى الخالص ، فالأدب وطنى بالضرورة ، والوطنية تنفى العالمية بالضرورة .

ياليت المدافع كان تأسيس « نجيب محفوظ » للرواية العربية المعاصرة وخلق أجيال جديدة من الروائيين العرب بفضل هذا الرائد الاول ومكانته في الأدب العربى الذى هو أدب عربى أولا واخيرا له مقاييسه الخاصة ولا يضيره أن يكون عالميا أى أوربيا أولا يكون .

لقد كانت مكانة « نجيب محفوظ » معروفة منذ عدة عقود ، والثلاثية — أعظم أعماله — كتبت في الحقبة الناصرية عندما كانت الثورة المصرية في ذروتها . فلماذا لم يعطى نجيب محفوظ جائزة نوبل في هذه

الفترة ؟ ربما لأن مصر كانت قائدة لحركة التحرر الوطنى فى مواجهة الاستعمار الغربى ، فلما أنقلبت مصر على عقيبيها وتحولت الثورة الى ثورة مضادة من داخلها وأصبحت حليفة للغرب ، اكتشفت — فجأة — نجيب محفوظ فى هذه الفترة — بالذات — عندما أصبحت مصر فى سياستها الخارجية وفى اختياراتها السياسية دولة غربية أكثر أو أقل .

فهرس الموضوعات

الدين والتحرر الثقافي

الصفحة	الموضوع
٣	١ — الابداع الفكرى الذاتى
٢٩	٢ — الأصالة والمعاصرة
٤٧	٣ — نحن والتكوين
٦٧	٤ — من التراث الى التحرر
٧٩	٥ — الضباط الاحرار أم المفكرون الاحرار ؟
٩٩	٦ — الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر
١١٩	٧ — النظرية أم الواقع ؟ دراسة فى الأولويات فى فكر الشهيد مهدي عامل
١٥٩	٨ — تعقيب وخطط وبيان
١٥٩	(أ) العقل العربى والتوجه المستقبلى
١٦٧	(ب) الثقافة فى مصر (ورقة عمل)
١٧٢	(ج) هل يمكن قفز المراحل التاريخية ؟
١٧٦	(د) اغتراب المثقفين فى البلاد النامية
١٧٨	(هـ) بيان من أساتذة الجامعات فى مصر حول حق التنظيمات الثلاث فى حرية التعبير
١٨١	٩ — معارك التحرر الثقافى
١٨١	(أ) حتى لا نقتنع فى أنقطاع الماضى
١٨٤	(ب) ترتيبات التاريخ ٥٠٠ مسئولية من ؟

- ١٨٦ (ح) القاموس السياسى والثقة المفقودة
- ١٨٩ (د) ولماذا تكون مصر استثناء ؟
- ١٩١ (هـ) الخيال السياسى (رؤية مصرية)
- ١٩٧ (و) روسو وفولتير يزوران مصر
- ٢٠١ ١٠- أحاديث في الدين والتحرر الثقافى
- ٢٠١ (أ) تحرر العقل العربى
- ٢١٥ (ب) قضية الديمقراطية
- ٢٢٣ (ج) من بيروت الى النهضة : أسئلة واختيار
- ٢٥١ (د) العقل العربى وحدة القادر على صنع المعجزة
- ٢٦٠ (هـ) ظاهرة العرج الحضارى
- (و) الأصالة حماية للشعوب والمطاهرة احساس
بمشاكل العصر
- ٢٦٦
- ٢٧٤ (ز) ما التنوير ؟
- (ح) التعددية على المستوى النظرى ، والوحدانية
على المستوى المعلى
- ٢٨٠
- ٢٨٨ (ط) التراث والفلسفة
- ٣٠٠ (ي) العلم الاسلامى والغرب
- ٣٠٣ (ك) جاءت جائزة نوبل عندما أصبحت مصر دولة غربية

لبنس المؤلف

أولا - تحقيق وتقديم وتعليق

- ١ - أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، جزءان •
المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٤ - ١٩٦٥ •
- ٢ - الحكومة الاسلامية للإمام الخمينى ، القاهرة ١٩٧٩ •
- ٣ - جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخمينى ، القاهرة
١٩٨٠ •

ثانيا - اعداد واشراف ونشر :

- ١ - اليسار الاسلامى ، كتابات فى النهضة الاسلامية ، العدد
الاول ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨١ •

ثالثا - ترجمة وتقديم وتعليق :

- ١ - نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين ، الايمان
باحثا عن العقل لانسلیم ، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)
الطبعة الاولى • دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨ ،
الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، الطبعة
الثالثة ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ •
- ٢ - اسپينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الطبعة الاولى ،
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، الطبعة الثانية ،
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، الطبعة الثالثة ، دار
الطبعة ، بيروت ١٩٨١ •

- ٣ - لمنهج : تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى ، الطبعة
الاولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة
الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ •

٤ - جان بول سارتر : تعالى الأنا موجود ، الطبعة الأولى ،
دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار
التنوير بيروت ١٩٨٢

رابعاً - مؤلفات بالعربية :

١ - قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في فكرنا المعاصر ، الطبعة
الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦ ، الطبعة الثانية .
دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر
العربي ، القاهرة ١٩٨٧ .

٢ - قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر العربي المعاصر ،
الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، الطبعة
الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة ، دار
الفكر العربي ، القاهرة ١٩٨٨ .

٣ - التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، الطبعة الأولى
المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، الطبعة
الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة ،
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ .

٤ - دراسات اسلامية ، الطبعة الأولى ، الانجلو المصرية ،
القاهرة ١٩٨١ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

٥ - من العقيدة الى الثورة ، محاولة لاعادة بنسء علم أصول
الدين ، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى ، مديولى ،
القاهرة ١٩٨٨ . الطبعة الثانية دار التنوير ، بيروت ١٩٨٨ .

٦ - الذين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، ثمانية أجزاء
مديولى القاهرة ١٩٨٨ .

٧ - دراسات فلسفية الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

خامسا — مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1. Les Méthodes d'Exégèse essai sur la science des fondements de la Compréhension, ilm usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.
2. L'exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.
3. La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966). Le Caire, 1988 (sous-press).
4. Religious Dialogue and Revolution. essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.
5. Dialogue Religieux et Rrvolution Vol. II, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire, 1989 (sous-press).
6. Religion, Ideology and Development, Anglo-Engyptian Bookshop, Cairo, 1979 (In print).

رقم الايداع - ٨٨/٧٣٠٠

ترقيم دولي ٤ - ١٠٤ - ١٢٣ - ١٧٧

- ١- الدين والثقافة الوطنية
- ٢- الدين والتحرر الثقافي
- ٣- الدين والنضال الوطني
- ٤- الدين والتنمية القومية
- ٥- الحركات الدينية المعاصرة
- ٦- الأصولية الإسلامية
- ٧- اليمين واليسار في الفكر الديني
- ٨- اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية